التواضع: الفضيلة والطريق...

مَن يتصفّح كتاب أقوال الشيوخ، حِكَم آباء البرّيّة* ، لا بدّ له أن يتوقّف على فضيلة خبرها أبناء هذا الشرق وعاشوها: إنّها فضيلة التواضع. إنّها في العمق، في الأساس، قبل كلّ الفروض والقيَم والأعمال والتصرّفات في الدين والزهد، في الدنيا والمعاملات، وبعدها. ألم يُعلن الشيخ الناسك أنّه بها ينتصر من أجل الحياة؟

وإذا كان الغرب المعاصر، بتقديسه العلم والتطوّر والعقل والأنا، قد جعل من الذات البشريّة محورًا ومنطلقًا؛ وإذا كان بعض الشرق، قديمًا وحديثًا، قد اختار التعالي طريقًا، فإنّ الغرب والشرق يستعيدان اليوم الوعي للدلالة، عبر المَثَل القديم والتحليل الحديث، على أنّ فضيلة التواضع هي فضيلة واقعيّة، معاصرة، إنسانيّة، لها قيمتها في العلاقات البشريّة، وفي إنماء تلك العلاقات وجعلها خلاّقة، نقطة انطلاقة نحو الأعمق.

ولا شكّ في أنّ لفضيلة التواضع تاريخًا يحتوي على إذلال الذات، والتواضع الخاطئ، الذي يقضي بقهر النفس والجسد، ونسيان كلّ الطاقات والمَلَكات التي أعطيت الكائنَ البشريّ، إلى حدّ الانسحاق والامّحاء والتخلّي. في حين أنّ التواضع هو التوجّه الداخليّ إلى إثبات الذات في المكان (وذلك من معاني «وَضَع» الدلاليّة) الذي لا بدّ أن تكون

(*) أقوال الشيوخ، حِكَم آباء البرّيّة، سلسلة «التراث الروحيّ»، اختارها ونقلها إلى العربيّة الأب كميل حشيمه اليسوعيّ، دار المشرق، ١٩٩٦.

فيه. التواضع هو ذلك البعد الوجدانيّ، ذلك الإدراك أنّ الإنسان موجود في حيِّز وحدود أمام الأفق الواسع الذي هو الوجود الناطقُ الكريمُ بجوده أبدًا. ذلك الإدراك الذي عبَّر ويعبِّر عنه العلماء الكبار أمام ما حقّقوه من صغير الإبداع وقليل الإنجاز، أمام عظمة مستور الكون وأسراره، وأمام المهمّات التي تنتظره كلّ يوم. ذلك الشعور الوجدانيّ بأنّ الإنسان الفرد في بُعْده الاجتماعيّ منغرس في الأرض، وبأنّه موضوع هنا في الأرض التي تحمله ويحملها.

التواضع هو الطريق. إنّه السهرُ على إنسانيّتنا لكي لا تضيع في التعالي، في الكبرياء، في أمواج اللامحدود، في حبّ المال، وتمجيد العظمة والتباهي.

التواضع هو الطريق إلى الآخر، إلى البشريّة فيه.

التواضع هو الطريق إلى العمل المشترك الذي يؤسّس لبناء اجتماعيّ متين.

لا بدّ منه في السياسة، في الفكر والثقافة والدين، في الكنيسة والجامع.

في التواضع نلتقي، لأنّنا ندرك هويّتنا.
كلام ليس من باب الوعظ الأخلاقيّ.

في هذا العدد من المشرق، إسهامات مختلفة تعبِّر عن الهموم والمعاناة، عن الاهتمام العلميّ من أجل العلم وفي سبيل التعريف بعالمنا المشرقيّ، في آثاره وجغرافيّته ومجتمعاته. فمن تأصُّل المسيحيّين في الجزيرة العربيّة قبل الإسلام، إلى مزامير لم تُكتَب في لائحة مزامير داود، إلى علم اللاهوت واهتماماته، ثمّ المسكونيّة في أدبيّات البابا يوحنّا بولس الثاني، إلى إسلاميّات، إلى اللغة والجغرافيا والفنّ: اهتمامات مختلفة تعبِّر عن إرادة المساهمة في بناء مدماك الثقافة بوسعه الحقّ.

«ليكونوا واحدًا»
إستمراريّة وتجدّد في الحركة المسكونيّة(١)

المطران أنطوان أودو *

كثيرًا ما يطالب المؤمنون في شرقنا العربيّ المسؤولين في الكنيسة بتوحيد عيد الفصح للتعبير عن وحدة المسيحيّين وبالتالي عن وحدة المصير في عالم تتجاذبه تساؤلات كثيرة. فالعودة إلى قراءة نصّ رسميّ صادر عن قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني: ليكونوا واحدًا تضعنا أمام متطلّبات الوحدة وتعلّمنا قراءة التاريخ بصبر وموضوعيّة. فالمسألة ليست فقط في أن نعيّد عيد الفصح معًا بقدر ما هي اهتداء إلى الإنجيل واحترام للتاريخ وثقافاته المتعدّدة.

ففي الرسالة التي نحن في صدد دراستها استمراريّة من حيث هي تعمّق في القرار المجمعيّ حول «الحركة المسكونيّة» (الفصل الأوّل)، وعرض للمسيرة المسكونيّة منذ ثلاثين سنة (الفصل الثاني) ونظرة جديدة حول مسألة الأوّليّة في كرسيّ روما (الفصل الثالث). فما نتوخّاه من هذا المقال هو أن ننطلق أوّلًا من فكرة الشركة ومعنى الأوّليّة وهما فكرتان جوهريّتان في الرسالة، ثمّ نعرض الفصول الثلاثة كما وردت أعلاه، ممّا يقودنا في آخر المطاف إلى أن نستنتج الأفكار الجديدة التي تطرحها

(*) مطران حلب وتوابعها على الكلدان.

(١) تاريخ كتابة الرسالة هو الثاني والعشرون من أيّار ١٩٩٥ وقد تمّ توزيعها في الثلاثين من الشهر عينه.

الرسالة حول دور أسقف رومة في خدمة الشركة بين الكنائس[٢].

* * *

تمهيد: فكرة الشركة ومعنى الأوّليّة

في قانون إيمان الرسل يعلن المسيحيّ أنّ الكنيسة التي يؤمن بها هي شركة جميع القدّيسين، كما تعلن أغلبيّة الليترجيّات الشرقيّة في القدّاس الإلهيّ «الأقداس للقدّيسين» قبل التقدّم لقبول جسد الربّ ودمه. فالمؤمنون وهم «القدّيسون» يتغذّون من جسد المسيح ودمه «الأقداس»، لكي ينموا في شركة الروح القدس ويشهدوا لها في العالم[٣].

تشدّد الرسالة «ليكونوا واحدًا» على فكرة الشركة في الكنيسة، فبقدر ما تحقّق الكنيسة الشركة بين أبنائها تصبح بالنسبة إلى جميع الناس سرّ الوحدة. وتتوقّف الرسالة مطوّلًا عند إرادة المسيح الواضحة في الوحدة ونجد ذلك في المقطع الذي يشير إلى الكلمات التي تتحدّث عن الوحدة:

«والمؤمنون هم واحد لأنّهم، في الروح، هم في شركة الابن، وبه في شركته مع الآب: وشركتنا نحن، إنّما هي شركة مع الآب ومع يسوع المسيح ابنه» (١ يوحنّا ١/٣). وفي نظر الكنيسة الكاثوليكيّة، أنّ شركة

---

(٢) صدرت مقالات عديدة حول الرسالة، إليك لائحة ببعضها باللغة الفرنسيّة

E. Lanne, «L'Encyclique *Ut unum sint*: une étape en œcuménisme», dans *Irénikon* 68 (1995), pp. 214-229.

J.M.J. Tillard, «Du décret conciliaire sur l'œcuménisme à l'Encyclique *Ut unum sint*, dans *Documentation catholique* 92 (1995), pp. 900-903.

Michel Kubler, «Une encyclique pour l'unité», *Etudes*, février 1996, pp. 241-247.

Bernard Sesboüé, «Le Ministère de communion du Pape», *Etudes*, juin 1996, pp. 805-808.

D. Sicard, «L'Encyclique *Ut unum sint*, Une étape - Clé de l'après - Vatican II?», *Nouvelle Revue Théologique* 118 (1996) pp. 340-362.

Pierre Vallin, «Le Saint - Siège dans les relations internationales», *Etudes*, septembre 1996, pp. 219-227.

(٣) راجع التعليم المسيحيّ الكاثوليكيّ رقم ٩٤٨: «إنّ للعبارة «شركة القدّيسين» معنيين مترابطين أشدّ الارتباط: «الشركة في الأقداس» و«الشركة بين القدّيسين». راجع أيضًا الأرقام ٩٦٠ و٩٦١ و١٣٣١.

المسيحيّين ليست سوى إعلان النعمة فيهم، النعمة التي بها يجعلهم الله أعضاءً في شركته الخاصّة التي هي حياته الأبديّة. إنّ كلمات يسوع «أن يكونوا واحدًا» هي إذن الصلاة التي وجّهها إلى الآب كي ينفّذ قصدُه كاملًا، و«يوضح [للجميع] ما تدبير هذا السرّ، المكتوم منذ الدهور في الله الخالق كلّ شيء» (أفسس ٣/٩). الإيمان بالمسيح يعني أن نريد الكنيسة؛ وأن نريد الكنيسة يعني أن نريد شركة النعمة التي تلبّي قصد الله منذ الأزل. ذلك هو معنى صلاة المسيح: «ليكونوا واحدًا»[٤].

يتحدّث سفر أعمال الرسل عن واقع الكنيسة التي تعيش بوحي من الروح القدس الذي يحملها على حياة الشركة. ففي الفصول الأولى منه، لدينا ثلاث لوحات رائعة تتحدّث عن اندفاع المسيحيّين الأوائل المواظبين على الصلاة وكسر الخبز وتعليم الرسل والمشاركة (رسل ٢/ ٤٢-٤٧ و٤/ ٣٢-٣٥ و٥/ ١٢-١٦). إلّا أنّ هذه الحياة التي تكاد تكون مثاليّة، لا تخلو من الشوائب. فإنّ قصّة حننيا وامرأته سفيرة في الفصل الخامس تأتي لتذكّر أنّ هناك روحًا مناهضًا لروح الشركة يَظهر في الخوف من العطاء والمشاركة والثقة وينتهي بموت قاسٍ ينهال على شخصيّتين في الكنيسة وهما حننيا وامرأته سفيرة.

وإن شدّدت الرسالة البابويّة على الاهتداء الفرديّ والجماعيّ، وضرورة التسامح والمصالحة وأهمّيّة مراجعة الضمير، فذلك لأنّ تلاميذ المسيح معرّضون مثل باقي الناس لتجارب من مجالِ التملّك والتسلّط والتفرّد بالمعرفة. يبدو لنا أنّ الرسالة تلخّص في المقطع التالي تاريخًا طويلًا من انقسامات المسيحيّين:

«إنّ خطايا العالم قد رُفعت في ذبيحة المسيح الخلاصيّة، إذن أيضًا الخطايا التي اقتُرفت ضدّ وحدة المسيحيّين، خطايا المسيحيّين، الرعاة منهم ليس أقلّ من المؤمنين. وحتّى بعد الخطايا العديدة التي نجمت عنها الانقسامات التاريخيّة، لا تزال وحدة المسيحيّين ممكنة، شرط أن نعي

(٤) الرسالة ليكونوا واحدًا رقم ٩.

بتواضع أنّنا أخطأنا ضدّ الوحدة، وأن نقتنع من ضرورة توبتنا. وليست هي الخطايا الفرديّة وحسب التي يجب أن تُغفر ونتخطّاها، ولكن أيضًا الخطايا الاجتماعيّة، وإذا صحّ القول «بنيات» الخطيئة نفسها التي جرّت ويمكن أن تجرّ إلى الانقسام وتثبّته»[٥].

أمّا في موضوع معالجة مسألة الأوّليّة في كرسيّ رومة فقد لاحظ أكثر من معلّق على هذه الرسالة ما فيها من جرأة في مجال الحديث على سلطة خليفة بطرس وبولس. فالبابا يوحنّا بولس الثاني يقول في آخر الرسالة حول خدمة أسقف رومة للوحدة:

«وفقًا للتعبير الجميل الذي تفوّه به البابا غريغوريوس الكبير، فإنّ خدمتي هي خدمة خادم خدّام الله. إنّ هذا التحديد هو الحامي الأكبر ضدّ خطّ فصل السلطة (وبالأخصّ الأولويّة) عن الخدمة، ممّا يشكّل مناقضًا ومفهوم السلطة حسب الإنجيل: «أنا في وسطكم كالذي يخدم» (لوقا ٢٢/ ٢٧)... إنّ اعتقاد الكنيسة الكاثوليكيّة المرئيّة وضمانة الوحدة في خدمة أسقف رومة، يشكّل عقبةً لغالبيّة المسيحيّين الآخرين الذين دفعت ذاكرتهم بعض الذكريات الأليمة. فعمّا نحن مسؤولون أطلب الغفران، كما فعل سلفي بولس السادس»[٦].

وفي مجال الحديث عن وظيفة بطرس، انطلاقًا من تفسير نصوص الإنجيل، يتوقّف يوحنّا بولس الثاني عند ضعف بطرس وبولس الذي يكشف عن قوّة النعمة الإلهيّة:

«إنّه لمن المهمّ أن نلاحظ أنّ ضعف بطرس وبولس يؤكّد أنّ الكنيسة ترتكز على قدرة النعمة التي لا نهاية لها (انظر متّى ١٦/ ١٧)؛ (٢ كو ١٢/ ٧-١٠). فبطرس، حالًا بعد توليته السلطة، يؤنّبه المسيح بقساوة نادرة، قائلًا: «إنّك لي معثرة» (متّى ١٦/ ٢٣). فكيف يمكن ألا نرى في الرحمة

---

(٥) المرجع نفسه رقم ٣٤.

(٦) المرجع نفسه رقم ٨٨. تُرجمت كلمة primauté في هذا النصّ بـ«أولويّة»، والأصحّ «أوّليّة».

التي يحتاج إليها بطرس رابطًا مع خدمة تلك الرحمة نفسها التي كان هو الأوّل ليختبرها؟...

«إنّ أسقف رومة، وريث رسالة بطرس في الكنيسة التي أخصبها دم زعيمَي الرسل، يمارس خدمته النابعة من مختلف مظاهر رحمة الله، الرحمة التي تردّ القلوب وتمنح قوّة النعمة، حيثما التلميذ يعرف الطعم المرّ لضعفه وشقائه. إنّ السلطة الخاصّة بهذه الخدمة موضوعة كلّها في تصرّف تدبير الرحمة الإلهيّة، ويجب على الدوام أن ننظر إليها من وجهة النظر هذه. وسلطانها يفهم بهذا المعنى»[٧].

تحملنا هذه الرسالة على اكتشاف معنى جديد للسلطة. فالسلطة قد تعني التمركز، أو وضع حدود الأمور وترتيبها بشكل هرميّ. أمّا السلطة بالمعنى الإنجيليّ للكلمة فهي تدفع إلى النموّ، وإلى التشجيع وعلى اكتشاف الأمور الإيجابيّة وعلى جعل الآخر يقف على رجليه. أليس هذا هو موقف يسوع في الإنجيل في لقاءاته مع الناس: مخلّع كفرناحوم، زكّا العشّار، لصّ اليمين، السامريّة، المرأة الزانية، المرأة المنزوفة، الكنعانيّة وبطرس الرسول؟ فالاهتداء هو في اكتشاف المعنى الإنجيليّ للسلطة، هو في تحويل السلطة إلى خدمة:

«إنّ السلطة الخاصّة بهذه الخدمة موضوعة كلّها في تصرّف تدبير الرحمة الإلهيّة، ويجب على الدوام أن ننظر إليها من وجهة النظر هذه. وسلطانها يُفهم بهذا المعنى»[٨].

الفصل الأوّل من الرسالة

إنّ الفصل الأوّل من الرسالة (الأرقام ٥-٤٠) وعنوانه «التزام الكنيسة الكاثوليكيّة العمل المسكونيّ» هو عبارة عن شرح حديث «للقرار المجمعيّ في الحركة المسكونيّة» وما يتعلّق به من نصوص مثل «البيان في

(٧) المرجع نفسه رقم ٩١-٩٢.
(٨) المرجع نفسه رقم ٩٢.

الحرّيّة الدينيّة». فالأرقام ٧ وحتّى ١٤ في الرسالة تحمل عنوان «الطريق المسكونيّة: طريق الكنيسة»

لنستعرض هذا الفصل ولنتوقّف عند بعض أفكاره الهامّة.

١ - لم تصل بعد الكنيسة إلى الوحدة الكاملة التي أرادها المسيح: «إنّ مثل هذا التفتّت يتعارض صراحة مع إرادة المسيح؛ وهو للعالم حجرُ عثرة، وعقبة في طريق أقدس الغايات، أي الدعوة بالإنجيل في الخليقة كلّها»[٩].

٢ - ليس هناك من روح مسكونيّة من دون اهتداء للإنجيل: «وإنّه ما من سبيل إلى قيام حركة مسكونيّة حقيقيّة بدون ما تجدّد في الباطن»[١٠]. ولذا لا بدّ من ولوج طريق الاهتداء الشخصيّ والجماعيّ في آن لمَن أراد أن يخوض في العمل المسكونيّ.

٣ - الصلاة، والصلاة المشتركة هي روح الحركة المسكونيّة: «إنّ هذين التجدّد في الباطن والقداسة في السيرة، متّحدين بالصلوات الجمهوريّة والفرديّة لأجل الوحدة بين المسيحيّين، يجب أن يُعَدّا بمثابة الروح للحركة المسكونيّة برمّتها، وأن يسمّيا بحقّ المسكونيّة الروحيّة»[١١].

٤ - «والحوار لم يباشر به وحسب، بل إنّه أصبح ضرورة صريحة وإحدى أوّليّات الكنيسة»[١٢]. وهو حوار يقوم على الإصغاء للآخر وعلى الاهتداء والخلاص[١٣] وعلى تجديد أساليب التعبير: «والتجدّد في

---

(٩) المرجع نفسه رقم ٦ وهو استشهاد بالمجمع الفاتيكانيّ الثاني، قرار مجمعيّ «الحركة المسكونيّة» (Unitatis redintegratio)، رقم ١.

(١٠) المرجع نفسه رقم ١٥ وهو استشهاد بالمجمع الفاتيكانيّ الثاني، «الحركة المسكونيّة»، راجع الحاشية السابقة، رقم ٧.

(١١) المرجع نفسه رقم ٢١ وهو استشهاد كما سبق بالقرار المجمعيّ «الحركة المسكونيّة» رقم ٨.

(١٢) المرجع نفسه رقم ٣١.

(١٣) المرجع نفسه رقم ٣٥.

أشكال التعبير يصبح ضروريًا لكي تنقل إلى إنسان اليوم بُشرى الإنجيل في معناه الذي لا يتبدّل. «لهذا التجدّد إذن قيمة مسكونيّة بالغة الشأن». فالمقصود ليس فقط أن نجدّد أسلوب التعبير عن الإيمان، بل أيضًا أسلوب عيش هذا الإيمان»[١٤]. كما أنّه لا بدّ من تجاوز القراءات المجزوءة: «أمّا المناظرات والمجادلات المتعصّبة فقد حوّلت إلى تأكيدات متنافرة ما كان في الواقع نتيجة نظرين يبحثان عن الحقيقة نفسها، ولكن من وجهتي نظر مختلفتين. فيجب اليوم إيجاد أسلوب يفهم تلك الحقيقة برمّتها ويسمح بتخطّي قراءات مجزوءة ويُقصي تفسيرات خاطئة»[١٥].

٥ - «إنّ هذا التعاون المرتكز على الإيمان المشترك تربه الشركة الأخويّة، بل هو أيضًا ظهور للمسيح نفسه»[١٦].

الفصل الثاني من الرسالة

أمّا الفصل الثاني من الرسالة وعنوانه «ثمار الحوار» (الأرقام ٤١-٧٦) فيتوقّف عند الخطوات التي خطتها الحركة المسكونيّة خلال الثلاثين سنة المنصرمة ويستنتج: «لأوّل مرّة في التاريخ، يبلغ العمل من أجل اتّحاد المسيحيّين مثل هذه الأبعاد ويتّسع مثل هذا الاتّساع. إنّ في ذلك لنعمةً عظيمةً منحها الله وتستحقّ كلّ الشكران»[١٧].

ففي هذا الفصل تستشهد الرسالة بالوثائق التي صدرت عن مجلس الكنائس ولا سيّما عن اللجنة «الإيمان والنظام» وعن مجلس العمل المشترك بين مجلس الكنائس والكنيسة الكاثوليكيّة، وعن اللجان اللاهوتيّة الدوليّة بين الكاثوليك والأرثوذكس والأنكليكان واللوثريّين وكنائس الإصلاح الأخرى وأخيرًا كلّ ما صدر عن الإعلانات

(١٤) المرجع نفسه رقم ١٩.
(١٥) المرجع نفسه رقم ٣٨.
(١٦) المرجع نفسه رقم ٤٠.
(١٧) المرجع نفسه رقم ٤١.

الكريستولوجيّة المشتركة بين الكنيسة الكاثوليكيّة وكنائس الشرق القديمة. تشير أيضًا الرسالة إلى وثيقة ليما: المعموديّة، الإفخارستيّا والخدمة، كما أنّها تذكر الوثيقة حول الشرح المسكونيّ المشترك لقانون إيمان نيقية - القسطنطينيّة: إعلان الإيمان المشترك. وتتوقّف الرسالة عند الترجمة المسكونيّة المشتركة للكتاب المقدّس[18]. فذكر هذه الترجمة المسكونيّة والحديث عن الأب پول كوتوريه، أحد روّاد الحركة المسكونيّة والأخت ماري - كبرييل التي كرّست حياتها لقضيّة الوحدة[19] كلّها أمور تشدّد على ضرورة التقدّم في طريق الشركة: «وينجم عن ذلك أنّ نشدان وحدة المسيحيّين ليس عملًا اختياريًّا واعتباطيًّا، بل واجب يفرضه تكوين الجماعة المسيحيّة نفسه[20].

وتستعرض الرسالة مطوّلًا العلاقات بين الكنيسة الكاثوليكيّة والكنيسة الأرثوذكسيّة. لقد نسجت الكنيستان علاقات أخويّة «ولقد تمثّل التبدّل التاريخيّ الحاصل بالقرار الكنسيّ الذي بفضله أزيل من حافظة الكنائس ووسطها ذكر الحرومات التي شكّلت منذ تسع مئة عام، في العام ١٠٥٤ رمز الانشقاق بين رومة والقسطنطينيّة. إنّ هذا الحدث الكنسيّ ذا البعد المسكونيّ الرفيع جرى في الأيّام الأخيرة من المجمع، في السابع من كانون الأوّل ١٩٦٥. وهكذا اختتم المجمع أعماله بقرار رسميّ كان في الوقت نفسه تنقيه للحافظة التاريخيّة وغفرانًا متبادلًا والتزامًا متضامنًا للبحث عن الشركة»[21]. وعادة إطلاق تسمية «الكنائس الشقيقة» هو خطوة بالغة الأهمّيّة على الطريق نحو ملءِ الشركة[22]. وفي الفصل الثاني أيضًا يعرب البابا يوحنّا بولس الثاني عن فرحه في الخطوات التي حقّقتها الحركة المسكونيّة في العلاقات مع الكنائس الشرقيّة القديمة:

---

(١٨) المرجع نفسه رقم ٤٤.
(١٩) المرجع نفسه رقم ٢٧. راجع أيضًا في نصّ الرسالة الحاشية رقم ٥٠.
(٢٠) المرجع نفسه رقم ٤٩.
(٢١) المرجع نفسه رقم ٥٢.
(٢٢) المرجع نفسه رقم ٥٦.

«وتعبيرًا عن الفرح الذي يغمرني أردّد كلمات العذراء نفسها: «تعظّم نفسي الربّ» (لوقا ١/٤٦)»(٢٣).

في آخر هذا الفصل تتحدّث الرسالة عمّا حقّقته الكنيسة الكاثوليكيّة في الحوار مع الجماعات الكنسيّة في الغرب، ولا سيّما بالنسبة للمذاهب المنبثقة عن الإصلاح: «إنّ قسمًا كبيرًا من زياراتي الراعويّة كرِّس بانتظام للشهادة من أجل وحدة المسيحيّين. والبعض من أسفاري يبرز «أولويّة» مسكونيّة، بالأخصّ في البلدان التي تشكّل فيها الجماعات الكاثوليكيّة أقلّيّة بالنسبة إلى المذاهب المنبثقة من الإصلاح، أو في البلدان حيث تشكّل تلك المذاهب جزءًا كبيرًا من المؤمنين بالمسيح»(٢٤).

الفصل الثالث من الرسالة

إنّ عنوان الفصل الثالث وهو «أين نحن من المسيرة؟» (الأرقام ٧٧-٩٩) يشدّد كما نلاحظ على فكرة المسيرة المستمرّة إلى أن نصل إلى ملء الوحدة. فما عاشته الكنائس في الثلاثين سنة المنصرمة ليس إلّا مرحلة ولا شكّ إيجابيّة ومشجّعة. فاجتماع مجلس الكنائس المسكونيّ في كامبيرا (١٩٩١) واجتماع لجنة «الإيمان والنظام» في سان جان دي كومبوستيل (١٩٩٣) تبرهن على أنّ المسيحيّين متّفقون على أنّه انطلاقًا «من هذه الوحدة الأساسيّة المجتزأة، علينا أن ننطلق الآن إلى وحدةٍ ظاهرة ضروريّة وكافية، تنسبك في الحقيقة الواقعيّة، كي تحقّق الكنائس فعلًا علامة الشركة الكاملة في الكنيسة الواحدة، المقدّسة، الجامعة، والرسوليّة، ويعبَّر عنها في الاحتفال المشترك بالإفخارستيّا»(٢٥).

وفي سبيل متابعة المسيرة تعدّد الرسالة خمس مواضيع لا بُدّ من التعمّق فيها للوصول إلى إجماع في الإيمان(٢٦):

---

(٢٣) المرجع نفسه رقم ٦٢.
(٢٤) المرجع نفسه رقم ٧١.
(٢٥) المرجع نفسه رقم ٧٨.
(٢٦) المرجع نفسه رقم ٧٩.

١ – الكتاب المقدّس والتقليد
٢ – الإفخارستيّا
٣ – الرسامة كسرٍ ثلاثيّ الخدمة
٤ – السلطة العليا في الكنيسة للتعليم والمحافظة على الإيمان
٥ – العذراء مريم أمّ الله وأيقونة الكنيسة.

يشدّد أخيرًا هذا الفصل على اعتبار النتائج التي وصلت إليها الكنائس مكتسبات مشتركة:

«فيما يُتابع الحوار حول مواضيع جديدة، أو يتطوّر على مستوى أعمق، أنيطت بنا مسؤوليّة جديدة، علينا تنفيذها، ألا وهي تقبّل النتائج المكتسبة حتّى الآن. فلا يمكنها أن تبقى تأكيدات صادرة عن لجان ثنائيّة، بل يجب أن تصبح إرثًا مشتركًا... في هذا كلّه، إنّه لمن المفيد جدًّا، على الصعيد المنهجيّ، أن نلتزم التمييز بين وديعة الإيمان والأسلوب الذي يعبّر به عنه، كما أوصى بذلك البابا يوحنّا الثالث والعشرون في الخطاب الذي ألقاه لدى افتتاح المجمع الفاتيكانيّ الثاني»[٢٧].

وقبل أن تتحدّث الرسالة عن دور أسقف رومة في خدمة الوحدة، وهذا ما سوف ندرسه في القسم الأخير من المقال، تتوقّف في الأعداد ٨٢–٨٥ عند أهمّيّة فكرة الشركة في الإيمان النابعة من دم الشهداء الذي سكبته كلّ الجماعات الكنسيّة في سبيل المسيح، ومن حياة القدّيسين الذين عاشوا حياةً أمينة للنعمة:

«لقد سبق أن لاحظت بفرح أنّ الشركة ثابتة وحقيقيّة وإن تكن ناقصة، وأنّها تنمو على مختلف مستويات الحياة الكنسيّة. وأرى أنّها بلغت الكمال في ما نعتبره جميعنا قمّة حياة النعمة، أي الشهادة حتّى الموت، وهي أصدق شركة مع المسيح السافك دمه، والذي، بذبيحته، يصيّر قريبين مَن كانوا قبلًا بعيدين (أفسس ٢/١٣). «... إنّ شركة

---

(٢٧) المرجع نفسه رقم ٨٠–٨١.

جماعاتنا غير التامّة يضمّها، وإن بطريقة غير مرئيّة، بالتحام متين، ملءُ شركة القدّيسين، أي هؤلاء الذين يدخلون في شركةٍ مع المسيح الممجّد، في نهاية حياة أمينة للنعمة. هؤلاء القدّيسون يأتون من كلّ الكنائس والجماعات الكنسيّة التي فتحت أمامهم المدخل إلى شركة الخلاص»[٢٨]

جديد الرسالة: أسقف رومة في خدمة الشركة بين الكنائس

بعد أن استعرضنا فصول الرسالة الثلاثة ننتقل الآن إلى ما فيها من جديد في أمر رسالة أسقف رومة في خدمة الشركة بين الكنائس. لا أحد يجهل الصعوبة التي تشكّلها سلطة البابا في الطريق التي تسلكها الكنائس نحو الوحدة.

في هذه الرسالة المسكونيّة يخوض البابا يوحنّا بولس الثاني في الموضوع بشكل صريح، وكان البابا بولس السادس قد طرقه بتحفّظ. فالبابا الحالي يبدو أكثر إلحاحًا وإصرارًا في تفكيره والتزامه في المسألة المسكونيّة. ونرى أنّ الجملة الرئيسيّة في الرسالة هي التالية: «إنّي على يقين أنّي أحمل، من هذا القبيل، مسؤوليّة خاصّة، بالأخصّ عندما أرى التوق المسكونيّ المنبعث من غالبيّة الجماعات المسيحيّة، وعندما أسمع النداء الموجّه إليّ بأن أجد أسلوبًا لممارسة الأولويّة منفتحًا على الوضع الراهن، ولكن بدون أي تخلٍّ عن جوهر رسالتها»[٢٩]. تميّز هذه الجملة تمييزًا صريحًا بين أمرين، الأوّل هو شكل ممارسة الأوّليّة (الأسلوب) والثاني جوهر الرسالة. إنّ في هذا التمييز بين الشكل والجوهر لأمر غنيّ لأنّ الواحد لا يلغي الآخر، بل يقيم علاقة جدليّة مخصبة بين الطرفين[٣٠].

---

(٢٨) المرجع نفسه رقم ٨٤.
(٢٩) المرجع نفسه رقم ٩٥.
(٣٠) راجع مقالة برنارد سيسبويه المذكورة في الحاشية رقم ٢.

يعالج البابا يوحنّا بولس الثاني هذا الموضوع انطلاقًا من قراءة متجدّدة لنصوص العهد الجديد حول دور بطرس. يولي اليوم دارسو الكتاب المقدّس واللاهوتيّون اهتمامًا خاصًّا هذه النصوص المتعلّقة ببطرس، ولا أحد ينكر أهمّيّتها في مختلف تقاليد العهد الجديد[٣١]. فلا تتردّد الرسالة في التوقّف عند تأنيب يسوع لبطرس عندما يرفض التلميذ أن يسير على طريق الصليب الذي يتحدّث عنه يسوع (متّى ١٦/ ٢٣) كما أنّها تذكر أيضًا نكران بطرس للمعلّم أثناء الآلام (راجع يو ١٣/ ٣٨ و٢١/ ١٥-١٧). فإن توقّفت الرسالة عند مكانة بطرس وقيمتها الكنسيّة (متّى ١٦/ ١٨)، إلّا أنّ الرسالة نفسها لا تتغاضى في سياق النصّ عن معنى البعد الآخر في حياة الكنيسة، ألا وهو ضعف بطرس الرسول.

يظهر دور البابا من خلال الرسالة في الكنيسة الجامعة من حيث هو أسقف رومة التي عرفت استشهاد بطرس وبولس. فالبابا هو الذي يحافظ على قبرَي الرسولين. ولذلك فأسقف رومة هو خادم الشركة والوحدة بين جميع الكنائس. والشركة هي شركة الإيمان والمحبّة، وتتضمّن بالتالي «السهر». وإن عدنا إلى معنى كلمة «أسقف» وجدناها تحتوي على معنى مَن «يسهر على» وهو الذي يهتمّ «بنقل الكلمة، وعلى الاحتفال بالأسرار والليترجيا، وعلى الرسالة وعلى النظام وعلى الحياة المسيحيّة»[٣٢]. ولذلك يعود أيضًا «إلى خليفة بطرس أن يذكّر بمتطلّبات خير الكنيسة العامّ»[٣٣]. وهكذا كانت الحال في كنيسة الألف الأوّل: «مدّة ألف سنة، كان المسيحيّون متّحدين بالشركة الأخويّة في الإيمان وحياة الأسرار. وكانت إذا نشب بينها خلافات في العقيدة أو في النظام يستخدم الكرسيّ الرومانيّ سلطته بموافقة الجميع»[٣٤]. نحن هنا في صدد ما هو «جوهريّ»

---

(٣١) للعودة إلى نصوص العهد الجديد المتعلّقة بشخصيّة بطرس، راجع فهرس الأعلام في العهد الجديد (طبعة دار المشرق) في كلمة «بطرس» وراجع أيضًا معجم اللاهوت الكتابيّ (دار المشرق).

(٣٢) الرسالة «ليكونوا واحدًا» رقم ٩٤.

(٣٣) المرجع نفسه رقم ٩٤.

(٣٤) المرجع نفسه رقم ٩٥.

في وظيفة أسقف رومة، خليفة بطرس ونائبه، أو إن شئنا أن نستعمل تعبيرًا لاهوتيًّا قلنا ما هو من «حقّ إلهيّ» (الجوهر)، وما هو من مجال «بنية الكنيسة» (الشكل).

فإن، عدنا إلى الألف الأوّل من حياة الكنيسة وجدنا أنّ «الجوهر» لا يقوم على إدارة الكنيسة مباشرة: فإدارة الكنيسة المباشرة كانت موكلة إلى البطاركة الذين كان لهم الأوّليّة في مناطقهم. أمّا في الغرب فلم يكن هناك سوى كرسيّ رسوليّ واحد وبطريرك واحد، بينما كان هناك أربع بطاركة في الشرق (أورشليم، أنطاكية، الإسكندريّة، القسطنطينيّة). وبعد الانقسام الذي حصل في السنة ١٠٥٤ بين الشرق والغرب، اضطرّ أسقف رومة إلى ممارسة الوظيفتين من دون تمييز، فالواحدة في خدمة الكنيسة الجامعة والأخرى في إدارة الكنيسة اللاتينيّة، وريثة بطريركيّة الغرب. وقد تبلور هذا الوضع الجديد انطلاقًا من حركة تاريخيّة جعلت من الكنيسة اللاتينيّة الكنيسة الكاثوليكيّة التي بدأت تستقلّ رويدًا رويدًا بالنسبة للسلطات السياسيّة من ناحية وتتمركز أكثر فأكثر في سلطة محلّيّة. ليس المطلوب أن نحكم على هذا التطوّر ولكن أن نقرّ أنّه من مجال عوارض التاريخ، وليس بالتالي غير قابل للتغيير. إنّ شكل ممارسة السلطة فيه قد خلّف ولا شكّ صورة دقيقة المعالم عن ممارسة السلطة البابويّة.

تقوم الحركة المسكونيّة بالضرورة على التمييز ما بين هاتين الوظيفتين. فالأمر واضح جدًّا بالنسبة للكنائس الأرثوذكسيّة التي حافظت على النظام البطريركيّ. وإنّه لأمر هامّ أيضًا بالنسبة للكنيسة الأنكليكانيّة التي حافظت على أساليب في الإدارة عريقة جدًّا. وكم بالأولى في مجال الحديث عن الكنائس المنحدرة من الإصلاح التي تشدّد على الأسس الكتابيّة لرئاسة البابا. ونحن نعلم أنّه لا شرط للعودة إلى الوحدة الكاملة سوى ما يفرضه الإيمان، كما تذكر ذلك الرسالة التي نحن في صدد دراستها.

إنّ التمييز بين الجوهر والشكل في هذه الرسالة يفتح طريقًا جديدة قد

تحمل لنا ثمارًا كثيرة في المستقبل. فالرسالة تشدّد أيضًا كما ذكرنا على أهمّيّة الاهتداء الذي عليه أن يوجّه المسيرة نحو الوحدة. فكلّ الكنائس معناة بهذا الاهتداء، بما فيها الكنيسة الكاثوليكيّة وعلينا في هذا المجال ألا ننتظر الآخر لكي يقوم بالخطوة الأولى، بل علينا نحن أن نأخذ المبادرة، كما يفعل الله عَبْر تاريخ الخلاص. وإن كان للكلمات أهمّيّة كبيرة للتعبير عن المبادرات، إلّا أنّ الأعمال هي التي تجسّد الرغبة الحقيقيّة في الشركة.

تستطيع الكنيسة الكاثوليكيّة أن تتّخذ مبادرتين تشرحان مهمّتها في خدمة الشركة في الكنيسة.

فالمبادرة الأولى هي في تكثيف الحوار العقائديّ حول موضوع الأوّليّة استنادًا إلى النتائج المكتسبة عَبْر الحوارات التي تابعها بثبات واستمراريّة المجلس البابويّ لوحدة المسيحيّين بالاتّفاق مع باقي الكنائس. وعلى هذا الحوار، كما ذكرنا أعلاه، أن يبحث في أسس رسالة الشركة وأن يميّز بين ما يمسّ جوهر هذه الرسالة والشكل التاريخيّ الذي اتّخذته عَبْر الزمن. ولا بدّ لكثير من الصعوبات أن تذلّل إن استمرّ الحوار في هذا الاتّجاه. ولِمَ لا نعتبر السنة ٢٠٠٠ كحدٍّ يجعلنا نسرع الخطى نحو هدف مشترك؟

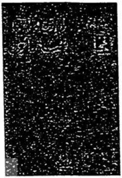
أمّا المبادرة الثانية فتقوم على مواقف داخليّة تتّخذها الكنيسة الكاثوليكيّة في ممارسة الأوّليّة. ويقوم هذا الشكل الجديد في تطبيق الجماعيّة في الإدارة (Collegialité)، وذلك بأسلوب واقعيّ ومرئيّ يجسّد من خلال الأحداث تعليم المجمع الفاتيكانيّ الثاني: مع بطرس وتحت رئاسة بطرس. فبقدر ما يشاهد المسيحيّون العمل الجماعيّ بين أسقف روما وباقي الأساقفة في أمور تتعلّق بالمسائل الهامّة في حياة الكنيسة، فإنّهم يزدادون رجاءً ورغبةً في رؤية الشركة المحقّقة حول كرسيّ روما. وهناك انفتاح آخر يقوم على إعطاء اجتماعات الأساقفة على مستوى البلد الواحد أو المنطقة أو القارّة مسؤوليّات تشريعيّة. وقد لوحظ في السنوات

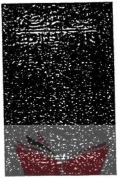
الأخيرة أنّ لهذه اللقاءات كيانًا وحيويّة، فهناك مجلس أساقفة أميركا اللاتينيّة وأساقفة أفريقيا ومدغشقر وأساقفة آسيا وأخيرًا مجلس الأساقفة الأوروبيّين. وباستطاعتنا أيضًا أن نذكر الاجتماعات الدوريّة التي قام بها في السنوات الأخيرة بطاركة الشرق الكاثوليك. لقد أبدى غالبًا البابا يوحنّا بولس الثاني اهتمامه بكلّ ما باستطاعة هذه اللقاءات أن تقرّره على مستوى القارّات. أليس لدينا في ذلك طريق نحو اللامركزيّة المتدرّجة في إدارة الكنيسة، ولربّما التوسّع في بطريركيّة الغرب، انطلاقًا من صيغ جديدة موافقة لاحتياجات الزمن الحاضر؟ إنّ مثل هذا التطوّر على مستوى المؤسّسة لا يشكّل خطرًا على العقيدة، بل على العكس من ذلك يدفع بالحركة المسكونيّة نحو الأمام، لأنّه يظهر للعيان التميز ما بين الجوهر والشكل في ممارسة خدمة الشركة.

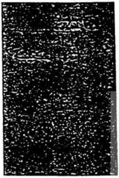
يُسَرُّ البابا عندما يرى أنّ هذه المسألة المسكونيّة الصعبة هي مطروحة في الحوارات العقائديّة، ويذكر أنّ اللقاء المسكونيّ الذي نظّمته اللجنة «الإيمان والنظام» في ١٩٩٣ في سان جان دي كومبوستيل قد أثار هذا الموضوع. وفي الرسالة أيضًا حاشية تذكر اللجان العالميّة المختلفة والمشتركة التي عالجته. نستطيع أيضًا أن نزيد على ذلك آخر وثائق مجموعة الحوار المسكونيّ في فرنسا (Dombes): خدمة الشركة في الكنيسة الجامعة، والنصّ الذي أصدرته اللجنة الكاثوليكيّة - الأرثوذكسيّة المشتركة في فرنسا: «الأوّليّة الرومانيّة في شركة الكنائس».

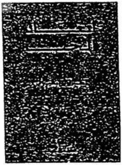
في أمور كثيرة تهمّ حياة الإيمان والحياة اليوميّة بكلّ متطلّباتها، يسعى الإنسان إلى أن يصل إلى تحقيق الهدف، وهذا حسن وما أعظمه هدفًا يدخلنا في سرّ الشركة الإلهيّة. ولكن لكي يصل المؤمن إلى الهدف، لا بُدّ له كلّ يوم من أن يبدأ مسيرة الاهتداء ويتابعها. وسرّ هذه المسيرة هو الله الذي «لا ينعس ولا ينام» ولا يزال يتّخذ مبادرة الحبّ. ولكي لا نستسلم للتعب على دروب الوحدة، فلنتذكّر أنّ ذاك الذي خلقنا هو الذي يخلّصنا والذي هدى الكنيسة على طريق المصالحة هو الذي يقودها إلى ملء الشركة، شريطة أن نترك الروح القدس يعمل في قلبنا وعقلنا.

صدر حديثًا عن دار المشرق













علم اللاهوت في أبعاده التربويّة والعلميّة والروحيّة

فاضل سيداروس اليسوعيّ *

لم نُولِ، في تدريسنا علمَ اللاهوت، مختلَفَ مقوّماته وعناصره الأهمِّيَّةَ الكافية، على خلاف ما عُرف عن الموادّ التعليميّة غير الدينيّة، التي حظيت من المُجتمع المدنيّ بأهتمام بالغ، مِمّا جعل منهجها وأسلوبها التربويّ يتقدّمان ويتطوّران ويُواكبان المُتطلّبات العصريّة في فنّ التدريس؛ فنأمل أن يتمّ ذلك في الفكر اللاهوتيّ نفسه[١].

مِن هنا نشأت فكرة هذا المؤتمر حول فنّ التعليم والتعلّم اللاهوتيّ الذي يجمع أساتذة كُلّيّاتنا ومعاهدنا اللاهوتيّة في الشرق الأوسط[٢].

وستنطلق مُعالجتي الموضوع من البُعد التربويّ، اقتناعًا منّي بأنّ ركيزة فنّ التدريس هي أوّلًا الشخص الذي أُخاطِبه وأُوجّه له حديثي، ومِن ثَمّ فإنّي أُكيِّف كلامي تربويًّا وهذا الشخص. وذلك ما يُمكنني تسميته بُعد

(*) أستاذ العقيدة ومدير كلّيّة العلوم الدينيّة في السكاكيني - القاهرة.

(١) تحاشيًا لأيّ التباس من أيّ نوع كان، إنّنا نُميِّز بوضوح بين الإيمان وهو ثابت لا يتغيّر، وبين التعابير الإيمانيّة - منها الفكر اللاهوتيّ والليتورجيا والصلاة... - وهي قابلة للتأقلم والتطوُّر والتغير بحسب الأزمنة والأمكنة؛ وبينهما العقيدة التي تحتلّ مرتَبة وسَط. للمزيد من الاستفسار عن هذا التميز، راجع الوحدة الثالثة من كتابنا بين وحي الله وإيمان الإنسان - سلسلة «دراسات لاهوتيّة» - دار المشرق - بيروت ط ٢ ١٩٩٥.

(٢) أُلقيت هذه المُحاضرة في مؤتمر أساتذة «رابطة الكُلّيّات والمعاهد اللاهوتيّة في الشرق الأوسط» (ATIME) في دير الأنبايشوي بوادي النطرون (مصر)، من ٥ إلى ٩ نوفمبر/تشرين الثاني ١٩٩٥.

العمليّة التعليميّة الذاتيّ، حيث شخص المُخاطِب الذي يُعلِّم المُخاطَب.

وسأخطو خُطوة أُخرى ألا وهي **البُعد العلميّ**، بمعنى أنّني أُحاول توصيل معلومة علميّة وبحسب منهج علميّ، باستخدامي موادًّا علميّة تُفيد حديثي اللاهوتيّ. وذلك ما يُمكنني تسميته بُعد العمليّة التعليميّة الموضوعيّ، حيث موضوع علميّ يُوصِّله المَخاطِب إلى المخاطَب.

وسأختم حديثي **بالبُعد الروحيّ**، وهذا البُعد يستأثر به علم اللاهوت بالمُقارنة إلى سائر العلوم. فبحسب قول الآباء المأثور - ولا سيّما الآباء الشرقيّون منهم، وعمالقة الفكر اللاهوتيّ على مرّ الأزمنة والأمكنة - إنّ **اللاهوتيّ الحقيقيّ هو روحانيّ أيضًا**.

هذه هي خطوات حديثي الثلاث.

أوّلًا - البُعد التربويّ

لا أبغي كلامًا يقع تحت طائلة العموميّات في الفنّ التعليميّ التربويّ، فثمّة مُتخصِّصون في هذا المجال، ولا سيّما في مؤتمرنا هذا. ولكنّي أبغي إبراز نُقطة تربويّة واحدة ألا وهي الفرق بين **التدريس اللاهوتيّ** في كُلّيّاتنا ومعاهدنا، وبين **الوعظ** على منابرنا أو **الاجتماعات الروحيّة** في رعايانا مثلًا.

فعندما أُخاطب شعبًا بسيطًا في الوعظ أو فئة مُعيّنة في اجتماع روحيّ، فإنّي أُراعي كلّ المُراعاة الجمهور الذي هو أمامي؛ فأسعى أن أبنيه إيمانيًّا ودينيًّا وروحيًّا. فواجبي تجاهه واجب رعويّ واضح المعالم. فإنّي أُكيِّف وعظي أو اجتماعي بحسب ما يستطيع جمهوري أن يتحمّله ويستفيد منه فيبنني من خلاله. وسيتمثّل فنّي التربويّ في طريقة **توصيلي المعلومة الإيمانيّة** أو الدينيّة أو الروحيّة، بحيث يستوعبها جمهوري خير استيعاب فيخرج من العظة أو من الاجتماع وكلمةُ الله قد خاطبت وجدانه وقلبه - وهذا أهمّ عنصر في فنّ الوعظ أو الاجتماع - وكذلك **عقله** - كي يفهم قصدَ الله المُحِبّ والمُخلِّص - وإرادته - ليُترجِم في حياته ما استمع

إليه في العظة أو ناقشه في الاجتماع -. هكذا فإنّي أُخاطب خطابًا رعويًّا كيانَ الأشخاص الماثلين أمامي، ولا سيّما شعورهم الوجدانيّ.

ولكنّ الأمر مختلف في ما يختصّ بالتدريس اللاهوتيّ حيث أُخاطب طلبة لاهوتيّين لا شعبًا بسيط الإيمان والفهم (وإن كان أحيانًا في هذا الإيمان البسيط والفهم البسيط عُمق وصِدق لا مثيل لهما لدى طالب علم اللاهوت).

وإنّي أُخاطب أوّلًا عقل طالب علم اللاهوت، قبل وِجدانه أو إرادته. لا شكّ أنّ هدفي الأوّل والأخير هو تقوية إيمانه، غير أنّ منهجي التربويّ وأسلوبي التربويّ ومُداخلتي التربويّة هي مُخاطبة عقل طالب علم اللاهوت. فإنّ تدريس علم اللاهوت يحترم هذا المبدأ التربويّ. فليس تدريس علم اللاهوت وعظًا، ولا اجتماعًا روحيًّا، بل هو تعليم بتمام معنى اللفظ، وهو تعليم له مقاييسه ومعاييره الخاصّة، له مُتطلّباته وأهدافه الخاصّة، له سماته وأساليبه الخاصّة، له خصائصه ومُميّزاته الخاصّة... المُختلفة اختلافًا تربويًّا كبيرًا عن الوعظ أو الاجتماع الروحيّ. فإنّي أُخاطب المؤمن بطريقة مُعيّنة في الوعظ، وبطريقة أخرى في الاجتماع الروحيّ، وبطريقة مُختلفة في التعليم اللاهوتيّ، كما أنّني لا أتقدّم إلى طالب علم اللاهوت بصفتي راعيًا، بل بصفتي مُعلّمًا؛ فالراعي راعٍ، والمُعلّم مُعلّم، فيجب تمييز الأدوار والمُهمّات والخدمات في الكنيسة، وإن كان الروح العامل في الجميع واحد.

وبقدر ما أُخاطب في التدريس اللاهوتيّ أوّلًا عقل طالب علم اللاهوت - بهدف تقوية إيمانه وحياته الروحيّة، كما سيتّضح لنا ذلك في الجزء الأخير من حديثي - فإنّي لا أخشى - من جهتي - أن أُثير تساؤلات لاهوتيّة وعقائديّة، دينيّة وروحيّة، إيمانيّة وإنسانيّة...، وإن حملت هذه التساؤلات طالبَ علم اللاهوت على الشكّ في هذه الأمور في مرحلة مُعيّنة من مراحل مسيرته اللاهوتيّة الفكريّة.

أقول «في مرحلة مُعيّنة من مراحل مسيرته»، لأنّ طالب علم

اللاهوت معي مُدّة سنة كاملة، بل مَدّة سنين كثيْرة؛ فبُوسعي أن أُرافقه في التدريس الأكاديميّ نفسه أو في لقاءات شخصيّة معه، فأُساعده على تجاوز مرحلة الشكّ. وسيتجاوزها - بنعمة الله وباستخدام الله شخصي الضعيف وتدريسي الناقص - فيُصبح إيمانه أعمق وأنضج. إنّ لعلم اللاهوت - بهذا المعنى - جانبًا نقديًّا، لا أقصد نقدًا من أجل النقد بل نقدًا من أجل البناء، نقدًا بنّاء لتعقُّل الإيمان في سبيل تقوية الإيمان.

فمن قناعاتي، أنّ النموّ الإيمانيّ والدينيّ والروحيّ يمرّ من الإيمان الوراثيّ - فقد وُلدتُ مسيحيًّا أو مُسلمًا، أرثوذكسيًّا أو بروتستنتيًّا أو كاثوليكيًّا، قبطيًّا أو كلدانيًّا أو مارونيًّا... - إلى الإيمان الشخصيّ المُلتزم كنسيًّا ومدنيًّا، عن طريق التساؤلات، وإعادة النظر في المُسلَّمات، والشكّ؛ وإلاّ قد يظلّ الإيمان إيمانًا غير ناضج، غير شخصيّ، غير مُلتزم.

فثمّة ديناميّة في التدريس اللاهوتيّ، هي ديناميّة الحياة نفسها التي تتحرّك وتُثير التساؤلات والشكوك، الحياة التي تعود إلى الماضي وإلى تعابيره الإيمانيّة، وفي الوقت نفسه تأخذ مسافة تجاهه وتُعيد النظر فيه، فترجع إليه مرّة أُخرى... في حركة ديناميّة تستمرّ وتدوم بلا كلل ولا ملل. فالحياة حركةٌ مُستديمة، والفنّ التربويّ حركة مُستديمة.

لا أنفي أنّ التساؤلات والشكوك قد تُفضي بطالب علم اللاهوت إلى فقدان إيمانه وقيمه الروحيّة ومبادئه الأخلاقيّة... فهذا الخطر غير وهميّ، وهو وليد سرّ حرّيّة الشخص وسرّ تجاوبه مع نعمة الله؛ ولذلك فعليّ أن أُدرِّس علم اللاهوت بحكمة الروح القدس وفي جوّ من الصلاة وبروح تواضع كبير، حتّى لا يؤدّي تدريسي إلى ذلك. غير أنّ تدريسي بالروح الموضّحة أعلاه مُغامرة لا بُدّ منها، قد غامرها آباؤنا في الإيمان كما سنراه في الجزء الثاني من موضوعنا.

ثانيًا – البُعد العلميّ

انّ علم اللاهوت علم بتمام معنى الكلمة. فالمُصطلح اليونانيّ الأصليّ Theologia يعني العلم الذي موضوعه هو الله، أو الحديث عن الله.

وإنّ علم اللاهوت بصفته علمًا، له موضوعه الخاصّ ويخضع لمنهجيّة خاصّة، كأيّ علم من العلوم البشريّة؛ فله مُنطلَقه – وهو الله والإيمان – وله مصادره – الوحي المُدوّن في الكُتب المُقدّسة – وله فروعه – الكتاب المقدّس، العقائد، الأخلاقيّات، الروحانيّات، الليتورجيا، التاريخ، القانون.. –، كما أنّ له مناهجه وأساليبه وقوانينه... الخاصّة.

ولكنّي لا أُريد أن أُطيل الحديث في هذا الاتّجاه، بل ما يهمّني هو إظهار ضرورة استعانة علم اللاهوت بسائر العلوم البشريّة، ولا سيّما الفلسفة من جهة، والعلوم الإنسانيّة من جهة أُخرى، فسأحصر حديثي في هذين الاتّجاهين.

١ – استخدام علم اللاهوت الفلسفة

إنّ هذا الموضوع شاسع جدًّا. بُوسعي أن أُظهر أنّ الكتاب المقدّس بعهديه قد استخدم الفلسفة؛ فأسفار الحكمة ولا سيّما الأسفار ثانويّة القانونيّة مُتأثّرة بالفلسفة الهلّينستيّة، ورسائل بولس مُتشبِّعة بثقافته المُزدوجة العبريّة من ناحية واليونانيّة والرومانيّة من ناحية أُخرى، وإنجيل يوحنّا مُسايِر للتعاليم الغنوصيّة التي يُناهضها...

ولكنّي سأتطرّق إلى الموضوع من زاوية أُخرى، مُعتمدًا على مجمع نيقيا المسكونيّ (٣٢٥)، لأنّه أدخل – لأوّل مرّة في كنيسة المجامع – لفظًا فلسفيًّا يشرح عبارة كتابيّة، وذلك بحُجّة مِثل أثناسيوس الرسوليّ.

يُقرّ نصّ المجمع:

التعبير الفلسفيّ	التعابير الكتابيّة
	نؤمن...
	بربّ واحد يسوع المسيح ابن الله المولود الوحيد (Monogenis) من الآب،
أي من جوهر (Ousia) الآب	
..	إله من إله، نور من نور، إله حقّ من إله حقّ، مولود غير مخلوق،
هو والآب جوهر واحد (Homoousios).	

إنّ المجمع قد شرح التعبير الكتابيّ Monogenis – أيّ «المولود الوحيد» من الآب – باللفظ الفلسفيّ Ousia – أي «من جوهر» الآب –. وبين التعبير الكتابيّ واللفظ الفلسفيّ «أي» هو بمثابة ترجمة وتفسير للتعبير الكتابيّ. وما علم اللاهوت في نهاية الأمر سوى «أي»، بمعنى أنّ كلّ ما يتضمّنه الوحي الكتابيّ من حقائق إيمانيّة، يُترجمه علم اللاهوت بفلسفة عصره. فإنّ تعبير «الابن الوحيد» أصبح في لغة فلسفة عصر نيقيا اليونانيّة «الجوهر» (Ousia)؛ وكذلك فإنّ التعبير «مولود غير مخلوق» أصبح «من جوهر واحد» (Homoousios):

«هكذا دخلت اللغة الفلسفيّة اللاهوتَ المسيحيّ. وليست الفلسفة تكرارًا أو اجترارًا للكتاب المُقدّس، بل هي تعبير جديد، هي تعمُّق في الإيمان نفسه، هي فرصة للإيمان ليفهم بلغة عصره عُمق السرّ الإلهيّ. ومن جهة أُخرى، فالتعبير الفلسفيّ يُعمِّق الإيمان الكنسيّ، بمعنى أنّ الكنيسة تقرأ الكتاب المُقدّس مُتحرِّبة عن عُمقه إلى ما أبعد من تعابيره. فقد تكون التعابير الكتابيّة نفسها مُجرّد اجترار فتحتاج إلى توضيح أمام عقليّة وتساؤلات جديدة. أمّا التعبير الفلسفيّ الجديد، فيُتيح لها الفرصة للتعمُّق في معنى الكتاب.

فضلًا عن أنّ الكنيسة، بهذه الطريقة، تتسلّم «وديعة الإيمان» من الأجيال المؤمنة السابقة وتُسلِّمها للأجيال القادمة بيصمتها وبصمة عصرها

وحضارتها وفلسفتها»[٣].

كيف تقبّل الشعب المسيحيّ إدخال تعبير فلسفيّ في العقيدة؟ من المعروف أنّه تقبّله ببُطء وبدون حماسة، خوفًا من تأثير الفلسفة في الإيمان؛ ولولا أنّ أثناسيوس كان حُجّة، لَما تقبّل هذا التعبير الفلسفيّ في التعبير الإيمانيّ. ولكنّنا نفخر بأنّ أثناسيوس تمسّك برأيه واستخدم الفلسفة بحكمة بدون أن تستعبد الفلسفةُ العقيدةَ[٤].

٢ - استخدام علم اللاهوت العلومَ الإنسانيّة

إنّ اهتمام علم اللاهوت بالعلوم الإنسانيّة - كعلم النفس والاجتماع والتاريخ... - ظاهرة مُعاصرة تعود إلى أهمّيّة هذه العلوم في عالمنا اليوم. لن أتناول الموضوع من زاوية كلّ علم من هذه العلوم الحديثة وغير الجديثة. إلّا أنّني سأكتفي بقضيّة لاهوتيّة واحدة ذات شقّين قد تأثّرت بالأنثروبولوجيا المُعاصرة وعلم النفس المُعاصر، وهي وعي يسوع لألوهيّته، وكذلك علمه بموته وقيامته. كيف طُرحت القضيّة قديمًا، وكيف

(٣) راجع كتابنا يسوع المسيح في تقليد الكنيسة - سلسلة «دراسات لاهوتيّة» - دار المشرق - بيروت ط ٢ ١٩٩٢ - ص ٥١ - راجع أيضًا «معنى التفلسف» ص ٥٣-٥٦. وقد سبق أثناسيوسَ أقليمنضُ الإسكندريّ إذ قال في الفلسفة: «لا أجهل ما يُردّده بعض الخائفين، أنّه لا ينبغي الاهتمام إلّا بالأمور الضروريّة التي تضمّن الإيمان، وإهمال الأمور الغريبة وغير المُجدية التي تُضايقنا عبثًا وتحبسنا في مواضيع لا تنفع الهدف الأخير. ويذهب هؤلاء الناس إلى الاعتقاد أنّ الفلسفة تأتي من الشرّ وأنّها تغلغلت في حياتنا لضياع البشر، وأنّها من ابتكار أحد الأرواح الشرّيرة.
ولكنّ للرذيلة طبيعة فاسدة وهي غير قادرة على إنماء أيّ نوع من الخير. فأُظهر (...) أنّ الفلسفة أيضًا هي نوعًا ما عمل من أعمال العناية الإلهيّة» (المتنوّعات ١/ ١/ ١٨/ ٢-٤).
«إنّ الله علّة جميع الأشياء، بعضها مُباشرة ومن أجل ذاتها - كالعهد القديم والجديد - وبعضها كنتيجة - كالفلسفة» - (١/ ٥/ ٢٨/ ٢).
«إنّه لمن الواضح أنّ الثقافة اليونانيّة غير الدينيّة السابقة (للكتاب المقدّس) - بما فيها الفلسفة - أتت من الله للبشر كهدف أساسيّ» (١/ ٥/ ٢٨/ ١)...

(٤) راجع المرجع نفسه: «معنى التطهير من الفلسفة» ص ٥٧-٥٨، وكذلك «اللاهوت بين التفلسف والتطهير» ص٥٨. ونجد الموقف المُتّزن عينه لدى أقليمنص الإسكندريّ.

تُطرح اليوم؟

* **لقد أجمع آباء الكنيسة على أنّ يسوع مثلنا في كلّ شيء (ما عدا الخطيئة)، وذلك بموجب «الإفراغ» أو «التخلّي» (Kénosis) بحسب فل ٢/٧. وهذا ما شدّدت عليه المدرسة الأنطاكيّة أكثر من غيرها، مُطبِّقة ذلك على معرفة يسوع التي شابهت معرفتنا البشريّة المحدودة.**

وبين ٥٤٠ و٦٠٠، ظهرت بدعة «اللامعرفيّين» (Agnoètes) وقد نادت بعدم معرفة يسوع، انطلاقًا من جهله ليوم الدينونة الوارد في مر ١٣/٣٢. وكانت هذه البدعة - في نهاية الأمر - عودة إلى النسطوريّة، أي إلى الفصل والانقسام بين ألوهيّة يسوع وإنسانيّته، وإلى الشكّ في وحدة شخصه.

* فواجهت جميع الكنائس - الشرقيّة والغربيّة - هذه البدعة، مِمّا أفضى بها إلى الاعتراف **بملء معرفة يسوع المسيح**. فعلى سبيل المثال، أكّد يوحنّا الدمشقيّ (القرن ٨) أنّ يسوع كان يتميّز منذ الأحشاء بالمعرفة الكاملة؛ كما أنّ اللاهوتيّ كانديدس (القرن ٩) أكّد أنّ يسوع كان يتميّز بـ «الرؤيا الإلهيّة» (Vision béatifique) تلك الرؤيا التي لا ينالها الإنسان إلّا بعد موته، في الأبديّة.

وقبل ذلك، كانت مدرسة الإسكندريّة قد ركّزت على معرفة يسوع، وإن اعترفت بجهله - طِبقًا لما ورد في الإنجيل من نُموّه في الحكمة وتعجُّبه وعدم معرفته ليوم الدينونة. . . - غير أنّها أوضحت أنّ عدم معرفته هذا كان إيقونوميًّا - أي تدبيريًّا - فقط إذ كان يتواضع فيتكلّم كلام البشر[5].

---

(٥) نجد لدى كيرلّس الإسكندريّ قولًا يؤكّد اعترافه بعدم العلم الكامل. ففي كتابه المسيح الواحد (٧٦٠أب)، يقول:
«إنّ كلمة الله - بموجب الإيقونوميا - سمح لجسده بأن يتبع قوانين طبيعته (البشريّة). فإنّ النموّ في السنّ والحكمة - أُضيف: في النعمة - لَأمرٌ بشريّ. فإلى حدّ ما، إنّ العقل - في كلّ واحد (منّا) - ينمو نُموّ الأبعاد الجسديّة؛ فهو مختلف لدى الرُّضّع، عنه لدى الأطفال، عنه لدى مَن تجاوزوا هذا السنّ. (. . .) أقرّ أنّه لو أظهر (الله=

وإذا ألقينا نظرة نقديّة على إقرار الآباء بعلم **يسوع الكامل**، اعترفنا بتأثير مزدوج، أحدهما فلسفيّ والآخر لاهوتيّ.

+ فلقد تأثّر آباء الكنيسة شرقًا وغربًا بالفلسفة اليونانيّة - ولا سيّما الأفلاطونيّة - وكانت تعتبر أنّ «الإنسان الكامل» يتميّز **بالمعرفة الكاملة** أو يكاد يقترب منها. وبالتالي، كان يسوع إنسانًا كاملًا - وهذا ما أقرّه مجمع خلقيدونيا (٥٤١) - فتنعّم بالمعرفة الكاملة في أيّام حياته الأرضيّة.

إنّ هذا التفسير لخليقدونيا تفسير قد حرّف قصد المجمع الحقيقيّ؛ فلم يقصد آباء المجمع **كمال معرفة يسوع**، **معرفة كاملة** (Omniscience)، بل **كمال إنسانيّته**. وإنّ الفلسفة الأنثروبولوجيّة المُعاصرة وعلم النفس المُعاصر يتنافيان وهذه النظرة إلى إنسان له معرفة كاملة.

+ كما تأثّر آباء الكنيسة شرقًا وغربًا بمبدإ لاهوتيّ، وهو مبدأ «المشاركة بين الخصائص» (Communication des propriétés)، فخصائص ألوهيّة المسيح وخصائص إنسانيّته قد أثّرت بعضها في بعض، فقد أثّرت ألوهيّته في إنسانيّته في ما يتعلّق بمعرفته وعِلمه، وذلك بموجب «الإتّحاد الأقنوميّ» (Union hypostatique) حيث إنّ شخص يسوع المسيح كان شخصًا واحدًا.

ومأخذُنا على هذا التفسير أنّه يتجاهل تأثير إنسانيّة يسوع في خصائص ألوهيّته، فيتناسى أنّ «الإفراغ» - بموجب «التجسُّد» - جعل يسوع يتخلّى عن معرفته الإلهيّة المُطلقة وعِلمه السابق بما سيحدث، كما تخلّى عن خصائص قُدرته الإلهيّة (متى ٢٦/٥٣). فلقد قبِل آباء الكنيسة «الإفراغ» في شأن **قدرة يسوع**، ولم يقبلوه في شأن **معرفته وعِلمه**.

=الكلمة) حكمةً خارقة في رضيع، لَكان ذلك أمرًا سهلًا لديه، وفي مقدوره بلا شكّ؛ ولكن لَكان في الأمر شيءٌ من الفظاعة التي لا تُناسب صعيد الإيقونوميا. (...) فبموجب ذلك، إنّ (الله الكلمة) سمح للحدود البشريّة بأن تحكُمه. وبالفعل، فإنّنا نعتبر ذلك بمثابة شَبَه (بينه وبيننا)، نحن الذين ينمون تدريجًا ويُنمّيهم الزمنُ في السنّ، وفي العقل بما يتناسب مع ذلك».

* بين موقف عدم المعرفة والعلم، وموقف المعرفة والعلم الكاملين، ثمّة موقف ثالث تميّز به الغرب، نُورد حُجّتين في شأنه:

+ **البابا غريغوريوس الكبير** (٥٤٠-٦٠٤) الذي قاوم بدعة «اللامعرفيّين». ويُمكن تلخيص موقفه في أنّ يسوع لم يحظَ بالمعرفة الإلهيّة الكاملة لأنّه كان إنسانًا له نفسٌ عاقلة، يعرف من خلال معرفة غير كاملة، وذلك بموجب «الإفراغ». ولكنّه كان - من جهة أخرى - يعرف قصد الله الخلاصيّ، وذلك بموجب بُنوّته التي كانت تربطه بالآب وتُحرّكه كليًّا. وأمّا كيفيّة المزج بين القُطبين فلا توصَف، وذلك بموجب «التجسُّد» الذي يجمع بين الألوهيّة والإنسانيّة، وكذلك بموجب «المشاركة في الخصائص» حيث التأثير المتبادل بين مُميِّزات كلٍّ منهما وخصائصهما؛ هذا وإنّ الأناجيل رزينة كلّ الرزانة في حديثها عن التأثير هذا، فهي لا ترى أيّ تناقض بينهما.

+ **توما الأكوينيّ** (١٢٢٥-١٢٧٤) وقد كان هو الآخر رزينًا للغاية في ما نحن بصدده. فلقد ميّز بين علم يسوع بـ«الرؤيا الإلهيّة» (Vision béatifique)، و«العلم المُوحى به» (Science infuse) كعلم الملائكة، و«العلم المُكتسَب» (Science acquise) كعلم سائر البشر. وإنّ العلم المُكتسَب هذا كان مدار اهتمام توما الأكوينيّ وتحليله، أي أنّه ركّز على بُعد معرفة يسوع الإنسانيّ أكثر منه الإلهيّ، بدون إهمال البُعد الإلهيّ.

بعد هذه الجولة التاريخيّة السريعة، نتطرّق إلى نظرة لاهوتيّة مُعاصرة مُتأثِّرة بالفلسفة الوجوديّة (Existentialisme) والفلسفة الشخصانيّة (Personnalisme) والأنتروبولوجيا الفلسفيّة وعلم النفس...

فإنّ مُنطلق النظرة اللاهوتيّة المُعاصرة إلى وعي يسوع لألوهيّته وإلى علمه بموته وقيامته، هو مُنطلق الآباء، أي أنّ يسوع شاركنا كلّ شيء وهو مثلنا في كلّ شيء (ما عدا الخطيئة). ولكنّ الاستنتاج - في ضوء العلوم الفلسفيّة والإنسانيّة المُعاصرة - مختلف كلّ الاختلاف، نُوضّحه في قضيّتي علم يسوع للمستقبل عامّة ولموته وقيامته خاصّة - وهو جانب القضيّة الموضوعيّ - ووعيه لألوهيّته - وهو جانبها الذاتيّ -.

* فإنّ العلوم هذه تؤكّد أنّ علم أيّ إنسان علم مُكتَسَب لا مُسبَق. فالإنسان لا قبضة له على المستقبل، فالله وحده يعلم المستقبل.

هذه كانت حال يسوع، ولا سيّما في ما يتعلّق بموته وقيامته. صحيح أنّ الأناجيل تسرد لنا أنّه تنبّأ بهما (راجع مثلًا مر ٨/٣١// و٩/٣١// و١٠/٣٣-٣٤//)، ولكنّ السؤال المطروح هو: هل كان يعلم ذلك بموجب «علم مُسبَق» (Préscience) أم بموجب معرفته للكُتب المُقدّسة؟

إنّنا نستبعد «العلم المُسبَق» لأنّه يتنافى ووضع يسوع البشريّ، وهو مثلنا في كلّ شيء؛ ونُرجّح الاحتمال الآخر، ألا وهو **معرفة يسوع للكُتب المُقدّسة وتطبيقها على شخصه**.

فكان يسوع، بمعرفته للكُتب، على علم ودراية بأنّ **مصير الأنبياء هو** اضطهاد الشعب لهم وقتلهم: «لا يُزدرى نبيّ إلّا في وطنه وذوي قرابته وبيته» (مر ٦/ ٤) - «أورشليم، أورشليم، يا قاتلة الأنبياء وراجمة المُرسَلين إليها!...» (متى ٢٣/ ٣٧-٣٨//). فلقد شعر يسوع بأنّ مصيره واحد وسائر الأنبياء، إذ كان يُثير غضب الرئاسات الدينيّة، كما أثاره يوحنّا المعمدان النبيّ (مر ٩/ ١٢-١٣). وهذا ما جعله يضرب مَثل الكرّامين قتلة الابن (لو ٢٠/ ٩ت).

وفي الكتب المُقدّسة وجد يسوع صورة أُخرى تُطابق ما سيكون مصيره، وهي **مصير البار المُضطهَد في مِثل مراثي إرميا أو أناشيد عبد يهوه** الأربعة في سفر أشعيا أو المزمور ٢٢... فاستلهم هذه الصورةَ المعروفة لدى مُعاصريه، وتنبّأ بآلامه وموته وقيامته انطلاقًا منها، مُطبِّقًا إيّاها على مصيره الشخصيّ.

وأمّا التفاصيل الواردة في الأناجيل، المُتعلّقة بنوعيّة آلام يسوع وموته وقيامته، فمِن الراجح أنّ الإنجيليّين قد حرّروها في ضوء ما حدث له فعلًا[٦].

---

(٦) للمزيد من الاستفسار، راجع يسوع المسيح في تقليد الكنيسة، ص ١٤٩-١٥٤.

هكذا، فقد تخلّى يسوع فعلًا عن «العلم المُسبَق» بموجب «إفراغه»، كما تخلّى عن امتيازات ألوهيّته من قُدرة (راجع مثلًا متّى ٢٦/٥٣)، ليُشارك إنسانيّتنا في كلّ شيء، بما فيها من جهل المُستقبل الذي لا يعلمه إلّا الله وحده. وما تنبُّؤاته عن مصيره من موت وقيامة سوى قراءة روحيّة للكتب المُقدّسة وتطبيقها على شخصه، وذلك بإلهام الروح القدس.

* وإنّ العلوم الإنسانيّة المعاصرة تؤكّد لنا أنّ وعي أيّ إنسان وعي تدريجيّ، وعي ينمو ويتطوّر ويتعمّق. فليس وعي الطفل مثل وعي المُراهق ولا مثل وعي الراشد؛ فلكلّ عُمر وعيُه. فإنّ «الإنسان الحقيقيّ» هو الذي يتدرّج في وعيه، على عكس ما يتصوّره بعض الذين يظنّون أنّ وعي يسوع كان كاملًا مُنذ المهد.

فهذه كانت حال يسوع، إذ كان مثلنا في كلّ شيء، ولا سيّما في وعيه لألوهيّته. فيُشير إلينا لوقا مرّتين أنّ يسوع الطفل والصبيّ كان «ينمو ويتقوّى في الروح ويمتلئ بالحكمة... ينمو في القامة والحكمة والنعمة عند الله والناس» (٢/ ٤٠ و٥٢). ففكرة نموّ يسوع الكتابيّة تؤكّده علومُ اليوم.

فعندما بلغ يسوع الثانية عشرة من عمره، يصفه لنا لوقا وهو يعي أنّه ابن الآب - «ألا تعلمان أنّه عليّ أن أكون عند أبي؟» (لو ٢/ ٤٩) - وعيَ صبيّ عمرُه اثنتا عشرة سنة. وعند اعتماده، تؤكّد لنا روايتا مرقس ولوقا أنّه وعى بُنوّته وعي الرجل في اكتمال عُمره؛ فكلام الآب مُوجَّه إليه - «أنت ابني الحبيب» (مر ١/١١//لو ٣/ ٢٢) - لا إلى الشعب كما رواه متّى (١٧/٣) ويوحنّا (١/ ٣٢-٤٣). فوعي يسوع لبُنوّته الإلهيّة قد تدرّج تدرُّج أيّ إنسان يعي ذاتَه وهُويّته، أصله ونسَبه.

وتؤكّد لنا ذلك الرسالةُ إلى العبرانيّين إذ جرؤت أن تقول: «هو الذي في أيّام حياته البشريّة رفع الدُّعاء والابتهال بصُراخ شديد ودُموع ذوارف إلى الذي بُوسعه أن يُخلّصه من الموت، فاستُجيب لِتقواه. وتعلّم الطاعة، وهو الابن، بما عانى من الألم» (٥/ ٧-٨). فيسوع قد «تعلّم» الطاعة

للآب رغم أنّه كان ابن الآب؛ وبِلُغتنا المُعاصرة تقول إنّ طاعته لم تكن مُعطى إلهيًّا، بل كانت اكتسابًا بشريًّا؛ فيسوع تعلّم فاكتسب الطاعة، شأنه شأن كلّ إنسان يتعلّم في الحياة ومن الحياة.

هكذا، فإنّ يسوع تدرّج ونما في الوعي لبُنوّته الإلهيّة وألوهيّته. وهو في ذلك «إنسان حقيقيّ» قد شارك إنسانيّتنا في كلّ شيء، بما فيها النموّ البطيء والوعي المُتدرِّج، كما شاركنا في التجارب والضُّعف والألم والموت، وفي كلّ شيء (ما عدا الخطيئة). وهذا بموجب تجسُّده وما ترتّب عليه من «إفراغ»[٧].

الحقّ يُقال إنّ قضيّة وعي يسوع شائكة للغاية، إذ ينبغي لنا التمسُّك بقُطبي الألوهيّة والإنسانيّة في آن واحد، ومُشاركة كلّ منهما الآخر في خصائصه ومُميّزاته؛ فالألوهيّة تُشارك الإنسانيّة ألوهيّتها، والإنسانيّة تُشارك الألوهيّة إنسانيّتها، بدون إهمال أحد القُطبين أو التقليل من شأنه، لا الألوهيّة - وإلّا وقعنا في فخّ أريوسيّة جديدة - ولا الإنسانيّة - وإلّا وقعنا في فخّ «ظاهريّة» (Docétisme) جديدة -. وإنّ التمسُّك بالازدواج هذا - لا نقول ازدواجيّة التي توقع في فخّ نسطوريّة جديدة - لَأمرٌ صعب ولكنّه ضروريّ وأساسيّ في المسيحانيّة. فكيف يُمكننا أن نُعبِّر اليوم عن الازدواج هذا أو المشاركة المتبادلة هذه في شأن وعي يسوع لألوهيّته؟

ممّا لا شكّ فيه أن كانت ليسوع علاقة فريدة من نوعها مع الآب، علاقة «الابن الوحيد» و«الابن الحبيب»، وإن كان قد وعى لها مُتدرِّجًا كما سبق أن قلناه. وبتعابير الفلسفة المعاصرة - ولا سيّما الفينومينولوجيا - نقول إنّ هذه العلاقة كانت «ما-قبل-الإدراك» (Pré-Compréhensive)

---

(٧) تحاشيًا لأيّ التباس مُمكن، نؤكّد أنّ وعي يسوع لبُنوّته وعيًا تدريجيًّا لا يعني على الإطلاق أنّه لم يكن إلهًا ثمّ أصبح إلهًا (فهذه الفكرة عودة إلى البدعة الأريوسيّة). فهو ابن الله الأزليّ، والكلمة الأزليّ، والإله الأزليّ منذ لحظة تجسُّده في أحشاء مَريم العذراء. ولكنّ ما هو زمنيّ وتدريجيّ إنّما هو وعيه لذلك، لا كيونته الإلهيّة التي هي أزليّة مُطلقة غير مُتدرِّجة.

و«ما-قبل-التموضُع» (Pré-objective)، أي أنّها كانت علاقة اختباريّة، بمعنى أنّ يسوع قد اختبر هذه العلاقة الفريدة قبل أن يعي لها ويُعبِّر عنها. كانت علاقته الاختباريّة هذه - على حسب اللاهوتيّ المعاصر كارل راهنر اليسوعيّ - «علاقة مُباشرة مع الله»، بمثابة «الأفق الأوّل» قبل أُفق الوعي والتعبير، والإدراكِ والتموضُع (Objectivation)؛ كانت علاقة تأسيسيّة أساسيّة (Fondamentale) جوهريّة كيانيّة (Ontologique).

وهذه العلاقة الاختباريّة الأُولى المباشرة التلقائيّة الفطريّة، المعطاة كمُعطى أوّل، قد وعى لها وعيًا تدريجيًّا من خلال علاقته مع الآب في الصلاة من جهة، ومن خلال علاقته بالعالم والبشر والأحداث البشريّة من جهة أُخرى. فإن لم نُسلِّم بضرورة وفاعليّة «الوساطات» هذه في وعي يسوع، أنكرنا واقع التجسُّد و«الحُدود البشريّة» - كما قال كيرلُّس الإسكندريّ - وبالتالي وقعنا في فخّ «الظاهريّة» التي لم تُولِ يسوعَ أيّ كثافة بشريّة ولا أيّ واقع بشريّ ولا أيّ حقيقة بشريّة بل اعتبرته «يتظاهر» بالبشريّة، كأنّه «شِبْه للبشر» بأنّه إنسان ولم يكن بالفعل إنسانًا. فيسوع قد وعى لألوهيّته - كما أنّه وعى لإنسانيّته - من خلال حياته العينيّة الواقعيّة على مرّ الأحداث والظروف، وعلى مدى مُعاملاته وتصرُّفاته. فهذه الوساطات البشريّة سمحت له بالوعي لما يختبره ما-قبل-الوعي، أي أنّها سمحت له بالوعي لـ «اتّحاده الأقنوميّ»، - اتّحاد لاهوته بناسوته - وهو مُعطى أوّل عاشه قبل أن يعي له ويُعبِّر عنه.

فثمّة إذًا صعيدان مُتمايزان وإن كانا غير مُنفصلين، فهُناك صعيد الاختبار ما قبل الوعي، وهناك صعيد الوعي لهذا الاختبار من خلال الوساطات البشريّة. ثمّة مُستوى «التسامي» (Transcendance) - حيث إنّ يسوع هو ابن الله - ومُستوى «التاريخيّة» (Historicité) - حيث حياة يسوع التاريخيّة العينيّة -؛ وما يجمعهما هو تعبير إيمان يوحنّا الإنجيليّ عندما هتف: «والكلمة صار إنسانًا»، فالله الكلمة هو العُنصر المتسامي، والإنسان هو العُنصر التاريخيّ؛ فالله الكلمة الأزليّ أصبح تاريخًا، والله الكلمة أصبح وعيًا عينيًّا، والله الكلمة غير المتغيِّر أصبح إنسانًا ينمو

ويتدرّج في الوعي لحقيقته وفي تعبيره عنها. وإنّ إيماننا بتجسُّد الله الكلمة يذهب إلى هذا الحدّ من الاعتراف بنتائج التجسُّد: من إنسانيّة الله الكلمة، ومن وعيه البشريّ المتدرِّج، ومن الوساطات والحدود البشريّة التي قَبِلها.

* وخلاصة كلامنا أنّ قضيّتي وعي يسوع لألوهيّته، وعلمه بموته وقيامته، قد أخذتا أهمِّيَّة في علم اللاهوت المُعاصر بفضل العلوم الإنسانيّة والفلسفة المُعاصرة. فهي تُثير باستمرار تساؤلات للفكر اللاهوتيّ الذي يقبلها ويقرأ الكتاب المُقدّس قراءة مُحمَّلة بها ليتفاعل معها ويُوجِّهها ويتحدّاها بدوره[8]. فإنّ «علم اللاهوت» (Theologia) هو «علم الإنسان» (Anthropologia) في الوقت نفسه وبدون أيّ انفصال بينهما.

ثالثًا - البُعد الروحيّ

مُنذ عصر الآباء، وثمّة قول مأثور يؤكّد أنّ اللاهوتيّ الحقيقيّ هو في الوقت نفسه روحانيّ، وأنّ العلم يقترن بالصلاة؛ حتّى إنّ كيرلّس الإسكندريّ قال إن نَقَص البُعد الروحيّ أصبح اللاهوتيّ أحْوَل.

كيف يُمكننا تطبيق هذه النظرة العميقة على مُعلِّم علم اللاهوت، وتأوينُها (actualisation) اليوم؟

إنّي أُلخِّص وجهة نظري في أنّ البُعد الروحيّ يكمن في أنّ التعليم اللاهوتيّ رسالةٌ كنسيّة. فالكنيسة تُكلِّف مؤمنًا برسالة التعليم. وأمّا المعلِّم، فيكون روحانيًّا إذا توفّرت لديه ثلاثة استعدادات روحيّة.

١ - تسلُّم الرسالة التعليميّة الكنسيّة

إنّ المعلِّم اللاهوتيّ يتقبّل هذه الرسالة. فليس هو صاحب الرسالة التعليميّة، بل هو يتلقّاها من غيره، من الكنيسة بأسم الله. ويُمكننا تطبيق كلمة الرسالة إلى العبرانيّين في شأن كهنوت المسيح على رسالة التعليم:

---

(٨) هذا هو «التأويل» (Hermeneutika)، أي: ما يقول الكتاب المُقدّس لنا في عصرنا وثقافتنا، في تساؤلاتنا واهتماماتنا، في تحدّيات مجتمعاتنا ومتطلّباتها.

«ما من أحد يتولّى بنفسه هذا المقام، بل مَن دعاه الله» (٥/٤). فكما تلقّى يسوع ذلك، هكذا فإنّ المعلِّم اللاهوتيّ يتلقّى - تمثُّلًا بالمعلِّم يسوع - رسالته التعليميّة. فالرسالة التعليميّة تفوقه؛ وهو خادمها، خادمٌ يُحاول أن يكون أمينًا في تأديته رسالة التعليم، لأنّها رسالة كنسيّة مُقدّسة. هذا هو «أصل» الرسالة التعليميّة.

٢ - توظيف الرسالة التعليميّة الكنسيّة

إنّ هذه الرسالة المُقدّسة تتّجه نحو بُنيان المؤمنين المُعلَّمين. فلقد صرّح بولس أنّ «موهبة التعليم» مُوجّهة نحو «البُنيان»، شأنها شأن جميع مواهب الروح القدس (١قور ٣/١٤- ٦و ١٢و١٧-١٩). وكذلك فالتعليم اللاهوتيّ يستهدف بُنيان مَن يتلقّونه، ولا سيّما إيمانهم ورجاءهم ومحبّتهم، أي «الفضائل اللاهوتيّة» كما يُسمّيها اللاهوتيّون. فلا يستهدف التعليم اللاهوتيّ تلقين معلومات - وإن كان دينيّة - بل بُنيان مؤمنين. هذه هي «غاية» الرسالة التعليميّة.

٣ - مرجعيّة الرسالة التعليميّة الكنسيّة

عندما يؤدّي المعلّم اللاهوتيّ رسالته المقدّسة بأمانة، فإنّه يؤدّيها بالأمانة تجاه التعليم الكنسيّ. فليس هو المرجع، بل المرجعيّة تعود إلى الكنيسة، ولا سيّما إلى السلطة التعليميّة فيها التي تفصل «بإحكام واستقامة كلمةَ الحقّ»، كما يقول القدّاس الباسيليّ القبطيّ.

ففي نهاية الأمر، ثمّة مُعلِّم واحد وهو المسيح ومنه يستمدّ كلُّ مُعلِّم تعليمَه؛ وإنّ الروح القدس هو مُعلِّم الكنيسة (يو ٢٦/١٤) ومُرشدها إلى الحقّ كلّه (يو ١٣/١٦). فعندما يؤدّي المعلِّم اللاهوتيّ رسالته الكنسيّة إنّما يقتدي بيسوع المعلِّم ويدَعُ الروح القدس يُرشده ويقوده ويُوجِّهه فيُعَلِّم المُعلَّمين. ويتمّ ذلك الاقتداء والإرشاد في داخل الكنيسة وهي المرجع، إذ يُكلّفها يسوع المسيح بالحفاظ على «وديعة الإيمان» ويُرشدها الروح القدس في ذلك.

غير أنّ المرجعيّة الكنسيّة هذه لا تعني على الإطلاق اجترار المعلّم اللاهوتيّ للماضي، أو أمانته العمياء للتعليم المتوارث، أو الخُضوع المُتملّق للسُلطات الكنسيّة...؛ فمن واجباته المقدّسة، وكذلك من واجبات الباحث اللاهوتيّ المقدّسة، التجديد والإبداع مع الأمانة، وتأوينُ «وديعة الإيمان» بموجب مُقتضيات العصر وتحدّياته ومُتطلّباته كما سبق لنا أن ذكرناه. فإن كانت المرجعيّة تعود إلى السُلطة الكنسيّة، إلّا أنّ واجب التأوين والتأقلُم، والتجديدِ والإبداع من اختصاص علماء اللاهوت ومعلّمي اللاهوت، وإن كانت الكلمة الفاصلة والأخيرة تعود إلى السُلطة الكنسيّة(٩).

هذه هي الاستعدادات الروحيّة الثلاثة التي على المعلّمين الروحيّين أن يتحلّوا بها انطلاقًا من التعليم اللاهوتيّ كرسالة كنسيّة. غير أنّه لا يسعهم أن يحيوا هذا البُعد الروحيّ إلّا إذا توفّر لديهم تطلُّبان مُهمّان:

أ – الصلاة

فلا يتمّ أيّ استعداد روحيّ إلّا إن كان في جوّ من الصلاة. فلا يتحقّق تسلُّم الرسالة التعليميّة إلّا بالصلاة، ولا تُعاش مرجعيّتها من أمانة/إبداع إلّا بالصلاة. كما أنّ تأدية رسالة التعليم عينها – من بحث وتعليم واستعداد لها – لا تتمّ إلّا بالصلاة.

وللروح القدس دور فعّال في ذلك، فهو الذي يُعلّم المُعلّم ويُرشده ويُنير عقله ويُعضّد إيمانه ويُوجّه غِيرته في التعليم... وهو الذي يجعله يقتدي بيسوع المسيح المُعلّم.

ب – التواضع

وإنّ فضيلة الفضائل في تأدية رسالة التعليم المقدّسة هي التواضع.

(٩) في العلاقة بين السُلطات الكنسيّة وبين البحث والتعليم اللاهوتيّين، راجع بين وحي الله وإيمان الإنسان المذكور آنفًا، ص ١٧٩. راجع الفصل الثاني عشر كلّه في شأن «الحديث اللاهوتيّ كتعبير عن الإيمان».

فالتواضع يجعل المُعلِّم اللاهوتيّ يتسلّم رسالته مُدركًا أنّه خادمها لا صاحبها. والتواضع يجعله في خدمة بُنيان المُعلَّمين، بل وخادمهم. والتواضع يجعله يتقبّل مرجعيّة الكنيسة في أمانته لتعليمها - ولا سيّما إذا اختلفت نظرته عن التعليم المُتوارث - وفي تجديده وإبداعه وتطوّره - ولا سيّما إذا أتى بالجديد في الكنيسة -. فالتواضع جوّ وسِمة.

وللروح القدس دور فعّال في ذلك أيضًا، فهو الذي يجعل المعلّم اللاهوتيّ «وديعًا مُتواضع القلب»، اقتداءً بيسوع المسيح المُعلّم الوحيد (متّى ١١/٢٩-٣٠).

إنّ المعلّم اللاهوتيّ مدعوّ إذًا إلى أن يكون رجل صلاة ورجلًا مُتواضعًا.

هكذا، فإنّ المُعلّم اللاهوتيّ رجل روحانيّ من خلال ثلاثة استعدادات روحيّة في تأدية رسالته الكنسيّة المُقدّسة، ومن خلال تطلُّبَيْن روحيَّيْن يتعلّقان بشخصه. هذا هو فهمي للّاهوتيّ الروحيّ كما دعا إليه آباؤنا المعلّمون، وهم في ذلك قُدوة لنا كما اقتدوا هم بيسوع المسيح بإرشاد الروح القدس.

الخاتمة

أبعاد ثلاثة للتعليم اللاهوتيّ: البُعد التربويّ الذي انطلقنا منه لأنّه أساس كلّ عمليّة تعليميّة لاهوتيّة حيث دور المُعلّم التربويّ تجاه المُعلَّم. ثُمّ البُعد العلميّ حيث جانب العمليّة التعليميّة اللاهوتيّة الموضوعيّ الذي يجمع المُعلِّم والمُعلَّم. وأخيرًا البُعد الروحيّ حيث العمليّة التعليميّة اللاهوتيّة هي رسالة كنسيّة تتعلّق بالمُعلِّم والمُعلَّم.

خمسة مزامير لداود لم تُكتَب في لائحة المزامير

الأب بولس الفغالي *

هذا هو العنوان الذي يسبق خمسة مزامير منحولة: هي لم تدخل في عِداد المزامير التي تقرأها في الكتاب المقدّس. فما هو أصل هذه المزامير وكيف وصلت إلينا؟

١ - أصل هذه المزامير

من المعلوم أنّ النصّ العبريّ عرَف مئة وخمسين مزمورًا نُسِبَت إلى داود في القديم، وشرحها العلماء في العصور الحديثة فوجدوا أنّها تُليَت في أوقات مختلفة من تاريخ شعب الله. جعلها التقليد على اسم داود، كما جعل الكتب الحكميّة على اسم سليمان، وكما ربط كلّ ما ورد في كتب الشريعة باسم موسى.

عرف التقليد المسيحيّ المزمور ١٥١ في النصّ اليونانيّ السبعينيّ[١] وفي الهكسبلة[٢] السريانيّة[٣]. ولكنّ أحدًا لم يعرف بوجود خمسة مزامير

(*) أستاذ الكتاب المقدّس في جامعة الروح القدس - الكسليك، ومعهد القدّيس بولس، حريصا.

(١) نذكّر القارئ أنّ السبعينيّة هي إحدى أهمّ ترجمات الكتاب المقدّس إلى اليونانيّة. سُمّيت كذلك بسبب الأسطورة التي تقول إنّ سبعين مترجمًا عملوا في الترجمة سبعين يومًا.

(٢) الهكسبلة نسخة للكتاب المقدّس في ستّة عواميد قام بها أوريجانس المفسّر الكتابيّ المصريّ الذي عاش في القرن الثالث ب.م. وسار على خطاه السريان واللّاتين.

(٣) لا نجد المزمور ١٥١ في الترجمة البسيطة. سنة ١٩٠٨ اكتشف سبوير النصّ=

تُزاد على المئة وخمسين مزمورًا التي نقرأها في الكتاب المقدّس، إلى أن اكتشفها يوسف شمعون السمعانيّ في مخطوط سريانيّ من المكتبة الفاتيكانيّة[٤]. وانتظرنا قرنًا ونيّفًا لينشر العالم الإنكليزيّ رايت هذه المزامير عن مخطوط وجده في كمبريدج (يعود إلى نهاية القرن السابع عشر) وينقلها إلى الإنكليزيّة[٥]. وتبعه منغانا سنة ١٩٢٧ فاستفاد من مخطوطين جديدين في مكتبة رندل هاريس[٦] ونقل هذه المزامير إلى الإنكليزيّة[٧]. أمّا مارتن نوت الألمانيّ فنشر بطريقة علميّة هذه المزامير وألحقها بترجمة ألمانيّة وحاول أن يعيد كتابة ثلاثة منها في نصّها الأصليّ أي العبرانيّ[٨].

وتساءل النقّاد: من أين جاءت هذه المزامير الخمسة التي لا نقرأها إلّا في السريانيّة، فوجدوا أنّها تعود إلى محيط أسيانيّ[٩]. وصدق

=السريانيّ لهذا المزمور في دير السريان الأرثوذكس في أورشليم في مخطوط يعود إلى سنة ١٤٧٢ وطبعه في مجلّة ألمانيّة: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 1908, p. 65-67.

(٤) *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum Manuscriptorum catalogus*, Romae 1759, 1,3, p. 385-386.

(٥) W. WRIGHT, *Some Apocryphal Psalms in Syriac*, in Proceding of the Society of Biblical Archaeology, IX (London; 1887), p. 257-266.

(٦) *Rendel Harris Library.*

(٧) *Christian Documents in syriac, arabic and garshuni*, edited and translated with a critical apparatus by A. MINGANA, with introduction by Rendel Harris I (1927) in *Bulletin of the John Ryland's Library*, V, II, 1927, p. 492-498 (avec comme titre: *Uncanonical Psalms*).
يعود المؤلّف إلى مخطوطين: منغانا ٣١ جاء إلى لندن من الكردستان وهو من سنة ١٣٤٠، ومنغانا ٥١ يرجع إلى حوالى ١٥٥٠.

(٨) M. NOTH, «Die fünf syrisch überlieferten apocryphen Psalmen» in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1930, p. 1-23

(٩) الأسيانيّون جماعة يهوديّة تعود إلى زمن الحشمونيّين (القرن الثاني ق.م.) مارست شبه حياة رهبانيّة، معتزلة حياة المدينة، ورافضة إقامة صلواتها في هيكل نجّسته سلالة كهنوتيّة مغتصبة. إقترح بعض العلماء أن تعود كلمة «أسيانيّ» إلى السريانيّة «حسيو» أي الطاهر والنقي وعلّلوا ذلك بغياب حرف الحاء عن اليونانيّة. ولكنّني أعتقد أنّ «أسيانيّ» ترجع إلى كلمة «أسا» المستعملة في السريانيّة (معناها شفى وأبرأ) واسم الفاعل هو أسيا كما في العربيّة. راجع:

حديثهم[١٠] فيما بعد يوم اكتشف العلماء في مغاور قمران القرية من البحر الميّت بعض المزامير المدوّنة في العبريّة[١١]

٢ - نصّ هذه المزامير السريانيّ

سنة ١٩٧٢ نشر العالِم بارس النصّ السريانيّ لهذه المزامير بطريقة علميّة في إطار نصوص الكتاب المقدّس كما وردت في البسيطة[١٢] واستند إلى المخطوطات التالية:

مخطوط بغداد (كان قبلًا في الموصل) في مكتبة بطريرك الكلدان (رقم ١١١٣). كتبته يد متقنة في القرن الثاني عشر تقريبًا، فصار المخطوط الأساسيّ لنشرة ليدن الأخيرة. يتضمّن هذا المخطوط المزامير الخمسة المنحولة ١٥١-١٥٥، فيْ ترتيب لا نجده في أيّ مخطوط آخر[١٣]. نلاحظ

LUCIUS, *Der Essenismus in seinem Verhältnis zum Judentum*, Strasbourg, = 1881, p. 90, note 1. Voir aussi G. VERMES, «The Etymology of Essenes», dans *Revue de Qumran*, 7 (1960), p. 429.

يعتبر هذا الأخير كلمة «حسيو» وإن وُجدت في الآراميّة وسريانيّة الرها، إلّا أنّها غير موجودة في لغة فلسطين.

(١٠) M. DELCOR, «Cinq nouveaux psaumes esséniens?» in *Revue de Qumran*, IX (1959), p. 85-102, «Cinq psaumes syriaques esséniens» in *Les Hymnes de Qumran (Hodayot)*, Paris, 1962, p. 229; M. PHILONENKO, «L'origine essénienne des cinq psaumes syriaques de David», in *Semitica*, IX (1959), p. 35-48.

يعتبر فيلونكو أنّ هذه المزامير (ما عدا المزمور ١٥١) تدلّ على صورة المعلّم الصادق الذي تنتظره جماعة الأسيانيّين.

(١١) J. A. SANDERS, «Two non-canonical psalms in II QPsa», in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 76 (1964), p. 57-75;
- «The Psalms Scroll of Qumran Cave 11/11 QPsa», in *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan*, IV, Oxford, 1965, p. 51-76.

نشير هنا إلى أنّ العلماء اكتشفوا في مغاور قمران مخطوطًا من الرقّ نسخت فيه مزامير قمران على ثمانية عشر عمودًا. هناك ستّة وستّون جزءًا فيها لا أقلّ من ثلاثين مزمورًا تبدأ بهذه الكلمة «أودكه» أي أمدحك، ولهذا سمّي الكتاب «هودايوت» أي المدائح.

(١٢) *Apocryphal Psalms* ed. by W.BAARS in *The Old Testament in Syriac, Psitta Version*, Part IV, 6, Leiden, 1966.

(١٣) نشير هنا إلى أرقام هذه المزامير في مخطوط بغداد وفي سائر المخطوطات

في الهامش قراءات مختلفة عن النصّ الأساسيّ سنجدها في سائر المخطوطات، وهذا يدلّ على قدم مخطوط بغداد وعلى عناية الذين قاموا بنسخه.

مخطوط برلين، نجده في مكتبة الدولة الألمانيّة (شرقي ٣١٢٢). نقرأ المزامير في نهاية الكتب النبويّة. يبدو أنّ الناسخ أخذ النصّ عن مخطوط إيليّا الأنباري[١٤] ونسخه في القرن الرابع عشر.

أمّا ما تبقّى من مخطوطات، فكلّها أُخذت عن كتاب الدرس[١٥] للمطران إيليّا الأنباريّ: منغانا ٣١ (القرن الرابع عشر) وتنقصه الحركات، ومكتبة كمبريدج (رقم ١٩٩٥) يعود إلى القرن السابع عشر، ومخطوط آخر من برلين (٣١٢٠) مؤرّخ بسنة ١٦٩٩، ومخطوط لندن المؤرّخ بسنة ١٧٣٣، ومخطوط الڤاتيكان رقم ١٨٣ (١٧٠٣) ومخطوط ساخو في برلين رقمه ١٣٢ (سنة ١٨٨٠).

نُشير هنا إلى أنّ أقدم مخطوط للمزمور ١٥١ يعود إلى سنة ٥٩٨/ ٥٩٩. نقرأه في ترجمة سريانيّة لشرح المزامير للقدّيس أثناسيوس الإسكندري[١٦]. عرف هذا المزمور التقليدُ السريانيّ[١٧] والملكيّ[١٨]

= بغداد		سائر المخطوطات
١٥١	–	الأوّل
١٥٢	–	الرابع
١٥٣	–	الخامس
١٥٤	–	الثاني
١٥٥	–	الثالث

(١٤) إيليّا الأنباري أو النصيبينيّ. وُلد في نصيبين (؟) في نهاية القرن التاسع ورُسم مطرانًا على الأنبار سنة ٩٢٢. وصلنا من تآليفه «رأس العلوم» أو كتاب المثريّات وهو مقالة في اللاهوت. راجع ألبير أبونا، أدب اللغة الآراميّة، بيروت، ١٩٧٠ ص ٤٠٤.
R. DUVAL, *Anciennes littératures chrétiennes*, II, *La littérature syriaque*, Paris 1907, p. 393.

(١٥) في السريانيّة «كتوبو ددوروشو».

(١٦) المتحف البريطانيّ بلندن رقم ١٤٥٦٨. هذا النصّ القديم يمكن أن يدلّنا على أنّ المزمور ١٥١ لا يعود إلى الهكسبلة وإن وجدت نصوصه في الهكسبلة مشابهة بعض الشيء لما نقرأ في هذا المخطوط.

(١٧) المتحف البريطانيّ ١٧١١١، ١٧١٢٥، بطريركيّة الكلدان في بغداد ٢١١، روما مكتبة أنجليكا ٢٦ والڤاتيكان في أساسها البرجياني رقم ٢٥، والڤاتيكان السريانيّ ٢٦١.

(١٨) لينتغراد. إنتقل إلى نيويورك في المكتبة العامّة ١٩، المتحف البريطانيّ ١٤٦٧٤ (نجده أيضًا في دير السريان بوادي النطرون رقم ٢٥)، رومة الأساس البرجيانيّ ٢٣.

والمارونيّ[١٩] ونقلته بعض الكتب الليتورجيّة إلى العربيّة[٢٠].

٣ - كيف تبدو هذه المزامير في نسختها السريانيّة

قبل المزامير نقرأ عبارة: وأيضًا مزامير خمسة لداود لم تُكتب في صفّ المزامير. في أقدم مخطوط للمزمور ١٥١ نجد مقدّمة صغيرة هذه ترجمتها: هذا المزمور المئة وواحد وخمسون كتبه داود وهو خارج العدد (الرسميّ). أمّا في مخطوط بغداد فتصادفنا مقدّمة طويلة: المزمور ١٥١ لا وجود له في العبريّة. لا نجد السبب الذي لأجله كتب هذا المزمور بحسب كلام أوسابيوس. أمّا أثناسيوس العالِم فيقول: هي كلمات الافتخار بالربّ. فإن طلب منك، وأنت صغير أن تقوم بخدمة لإخوتك، فلا تتكبّر عليهم. أمّا والله اختارك، فإن كنت لا تعطي المجدلة (فالويل لك). والطوباويّ مار ثاودورس المفسّر لم يكتب السبب. وهذه صورته في النسخات السريانيّة.

هذا في البداية، أمّا في النهاية، فإليك ما يقول مخطوط بغداد: تمّ بعون ربّنا كتاب مزامير الطوباويّ داود النبيّ والملك مع خمسة مزامير لم تحصَ في (النسخة) اليونانيّة ولا في (النسخة) العبريّة. أمّا وقد وُجدت في السريانيّة فنحن كتبناها لمَن طلبها[٢١].

ثمّ إنّنا نجد قبل كلّ مزمور مقدّمة صغيرة على مثال ما نقرأ في كثير من المزامير القانونيّة[٢٢]. هذه المقترحات جاءت متأخّرة. وحين زيدت على نصّ المزمور، ما عاد أحد يفهم التلميح إلى المحيط الذي خرجت

---

(١٩) ميلانو، المكتبة الأمبروزيّة ٣١. لا نجد نصّ المزمور ١٥١ في الترجمة البسيطة قبل القرن العاشر.

(٢٠) الصهيونيّ.

(٢١) راجع حاشية ١٦.

(٢٢) على سبيل المثال: مز ٥١؛ ٥٢؛ ٥٣؛ ٥٤ نقرأ في مقدّمة هذا الأخير: لإمام المغنّين على ذوات الأوتار. قصيدة لداود عندما أتى الزيفيّون وقالوا لشاول: أليس داود مختبئًا عندنا؟ أمّا في السريانيّة فنجد عنوانًا آخر: لداود. إذ أرسل يوآب وجيشه ليحاربوا أبشالوم.

منه. ولكن سيأتي وقت يكتشف فيه العلماء الجوّ الأسيانيّ الذي دوّنت فيه هذه المزامير المنحولة ووُضعت لها المقدّمات المناسبة.

٤ - المزمور ١٥١

والآن نعود إلى نصّ المزامير المنحولة الخمسة. المزمور الأوّل (١٥١) عنونه الناشر: فعل شكر لداود. وأسبقه بمقدّمة صغيرة يقول فيها: (مزمور) لداود إذ قاتل جليات وحده.

١ كنت صغيرًا بين إخوتي
وفتى في بيت أبي.
إذ كنت أرعى قطيع أبي
وجدت أسدًا ودبًّا
فقتلتهما ومزّقتهما تمزيقًا[٢٣].

٢ يداي صنعتا آلة
وأصابعي ركّبت كنارة.

(٢٣) هذه العبارة غير موجودة في مخطوط بغداد، ولكنّنا نقرأها في سائر المخطوطات. تُرجمت العبارة في الماضي: صادفت أسدًا وذئبًا. ولكن ما نقرأه في ١ صم ١٧: ٣٤-٣٦ جعلنا نقرأ: صادفت أسدًا ودبًّا، والكلمة السريانيّة (دابو) تحتمل التفسيرين: ذئب ودبّ. نشير هنا إلى ترجمة الصهيونيّ في كتاب المزامير ص ٤٣٩-٤٤٠.

Liber psalmorum Davidis regis et prophetae ex Arabico Idiomate in Latinum translatus a Gabriele Sionita Edeniensi & Victorio Scialac Accurensi Maronitis, e Monte Libano, Romae, 1614.

في الهامش باللاتينيّة: لا نجد هذا المزمور لا في العبرانيّة ولا في النصّ اللاتينيّ الذي تستعمله الكنيسة الرومانيّة.

(hic psalm non est in hebr neq in latino codice quo utitur eccl romana).

وإليك النصّ كما ورد عند الصهيونيّ. (١) صغيرًا كنت في إخوتي حدثًا ببيت أبي راعيًا غنمه. (٢) يداي صنعتا الأرغن أصابعي عملت القيثار. (٣) من الآن اختارني الربّ إلاهي (كذا) واستجاب لي. (٤) أرسل ملاكه وأخذني من غنم أبي ومسحني بدهن مسحه. (٥) إخوتي حسان وأكبر منّي الربّ لم يسرّ بهم. (٦) خرجت متلقيًا للفلسطينيّ الغريب الجبّار فدعا عليّ بأوثانه. (٧) فرميته بثلثة أحجار في جبهته بقوّة الربّ. (٨) فصرعته واستللت سيفه وقطعت به رأسه ونزعت العار عن بني إسرائيل.

٣ من يدلّني على ربّي؟
هو الربّ لي. هو الله لي.
٤ أرسل ملاكه وانتزعني (وأخذني) من بين نعاج أبي ومسحني بزيت المسحة.
٥ إخوتي حسان المنظر وطوال القامة، ولكنّ الربّ لم يرضَ بهم.
٦ خرجت للقاء الفلسطيّ فلعنني بأوثانه،
٧ فاستللت سيفه وقطعت رأسه، واقتلعت (انتزعت) العار من بني إسرائيل.

المزمور ١٥١ هو مزمور مسيحانيّ، بمعنى أنّه يوجّه أنظارنا إلى الملك المسيح الآتي، وهو يروي كيف دعا الله داود ومسحه بالزيت المقدّس. هذا المزمور معروف من زمان بعيد وقد أوردته التوراة السبعينيّة والهكسبلة السريانيّة. ما نلاحظه في السبعينيّة والكودكس الأمبروزيانيّ والهكسبلة السريانيّة ومخطوط الدير السريانيّ في أورشليم (رقم ١٤٧٢) هو غياب الآية: صادفت أسدًا ودبًّا فقتلتهما ومزّقتهما تمزيقًا. هذه العبارة التي أقحمت في هذا المزمور نقلًا عن المزمور ١٥٢، ربطت هذا المزمور بحياة داود وأرفقته بالمزامير الأربعة الباقية المولودة في محيط أسيانيّ. أمّا المزمور ١٥١ فهو شاهد على الجماعة اليهوديّة العائشة في الإسكندريّة بمصر.

٥ - المزمور ١٥٢

هذا المزمور يقابل المزمور الرابع في كلّ المخطوطات. أمّا في مخطوط بغداد فنقرأ: المزمور ١٥٢. ليس من أسباب قيل لأجلها هذا المزمور لا في نظر أوسابيوس ولا أثناسيوس ولا مار ثاودورس المفسّر. ولكن دوّنت هذه المزامير الأربعة على الوجه التالي.

بعد هذه التوطئة، تأتي مقدّمة المزمور: قاله داود يوم قاتل الأسد والدبّ اللذين أرادا أن يأخذا نعاجًا من قطيعه.

١ إلهي إلهي[٢٤]، تعال إلى معونتي، ساعدني وخلّصني، ونجّ نفسي من القاتلين.

---

(٢٤) نجد هنا تلميحًا إلى ما نقرأ في المزمور ٢٢ ونحن لا نقول: الله، الله، بل إلهي=

٢ هل أنزل إلى الجحيم في فم الأسد؟
أم يظفر بي الأسد فلا أكون؟[٢٥]

٣ لم يكفهما أنّهما كمَنا لغنم أبي، ومزّقا نعجة من القطيع[٢٦] (الحظيرة).
هما يطلبان نفسي ليهلكانها!

٤ أشفق أيّها الربّ على مَن اخترت، ونجِّ مَن طهّرت (نقيّك) من الهاوية[٢٧].
ليثبت على تسابيحك كلّ أوقات حياته ويسبّح اسمك العظيم[٢٨].

٥ فأنت خلّصته (عبدك) من الموت[٢٩] المفسد[٣٠]، وأعدتني من

=إلهي. راجع متّى ٢٧: ٤٦ حيث ياء ضمير المتكلّم حُذفت في البسيطة بعد أن انقطع الناس عن لفظها.

(٢٥) أو أرسلت جوابًا إلى الذين أرادوا أن يبتلعوني وتوبيخًا للذين يهجمون عليّ. الآية الثانية تلمّح إلى المزمور ١٦ فطبع المزمور ١٥٢ بطابع داوديّ. صحّح المترجمون «بليل» (راجع في العربيّة ظفر) إلى «بلع» فترجموا: هل يبتلعني الدبّ (بدل الأسد)، فرأوا أنّ هذا الكلام ينطبق على المعلّم الصادق مستنيرين بما قرأوا في تفسير سفر حبقوق: «تفسيرُ هذا يدلّ على الكاهن الكافر الذي اضطهد المعلّم الصادق فابتلعه بحدّة غضبه في بيت منفاهُ». راجع: تفسير حبقوق الذي وُجد في المغارة الأولى بقمران ١١: ٤-٥. رج أيضًا «المدائح» ١١: ٨-٩ حيث نقرأ: «وأرسلت جوابًا إلى الذين أرادوا أن يبتلعوني وتوبيخًا للذين يهجمون عليّ».

(٢٦) القطيع صورة عن الجماعة (راجع إنجيل يوحنّا الفصل العاشر). ولكن المقصود هنا لا الراعي الصالح الذي يضحّي بنفسه، بل حماس الكافرين الذين يهجمون على الراعي رئيس الجماعة.

(٢٧) حرفيًا. أو: من الفساد. ولكنّنا أخذنا كلمة الهاوية تمشّيًا مع ما نقرأ في المزامير: ١٦: ١٠؛ ٤٩: ١٠؛ ١٠٣: ٤. يبدو أنّ المزمور ١٥٢ لم يؤلّفه المعلّم الصادق، ولكن أحد أتباعه الذي اكتشف في هذا المزمور الداوديّ شخص معلّمه. لا شكّ في أنّ الرابانيّين (أو المعلّمين اليهود) لم يهتمّوا للمزمور ١٦: ١٠، ولكن هذه الآية هي جزء رئيسيّ من البرهان الكتابيّ في خطبة بطرس يوم العنصرة (أعمال الرسل ٢: ٢٥-٣١) وفي خطبة بولس في أنطاكية بسيديّة (أعمال الرسل ١٣: ٣٤-٣٧). إذًا هي تدلّ على المسيح المنتظر.

(٢٨) إسم عظمتك كلّ أوقات حياته. حرفيًا كلّ أوقاته.

(٢٩) أو الأسد كما في سائر المخطوطات.

(٣٠) أو الدبّ المؤذي.

الأسر[٣١] من فم الوحوش[٣٢].
٦ أسرع يا سيّدي[٣٣]. أرسل من أمامك (لدنك، عندك) منقذًا، وانتشلني من الهوّة التي تفغر فاها وتريد أن تحبسني في أعماقها.

هذا المزمور هو شكوى فرديّة فيه يقابل المرتّل أعداءه بوحوش مفترسة. ولكن يجب أن نفسّره تفسيرًا رمزيًّا فلا نكتفي بالقول إنّه يرسم أمامنا مشهدًا من حياة الرعاة: لمّا كان داود فتى يرعى قطيع والده هاجمه أسد ودبّ. فالمرتّل يطلب من الله أن ينجّي نفسه من القاتلين، كما يحدّثنا عن أسر الراعي داود وسط الوحوش المفترسة. نفهم الأسر هنا بالمعنى الرمزيّ. كان المرتّل أسيرًا بين أعدائه وكان مكلّفًا بجماعة دينيّة هي قطيع أبيه الذي هاجمه الأعداء وأرادوا أن ينتزعوا بعضًا منهم. وما اكتفوا بالهجوم على القطيع وحده، بل طلبوا حياة داود. هذا ما نقرأه في المدائح (٢: ٢١): حفظتني من فخاخ الهاوية، لأنّ أشدّاء طلبوا حياتي.

٦ - المزمور ١٥٣

هذا المزمور يقابل المزمور الخامس في سائر المخطوطات. وهذه مقدّمته: قاله داود حين شكر الله الذي خلّصه من الأسد والدبّ، وقتل الاثنين بيديه.

١ هلّلوا للربّ يا كلّ الشعوب، سبّحوه وباركوا اسمه.
٢ لأنّه نجّى نفس صفيّه من أيدي الموت، وأنقذ تقيّه من الهاوية.
٣ خلّصني من أشراك الجحيم وأخرج نفسي من الهوّة التي لا تُسبر أعماقها.

---

(٣١) أو من أيادي، أظافر.
(٣٢) الآية ٥ تذكّرنا بنصّ نقرأه في مدائح قمران حيث يشبّه المعلّمُ الصادق أعداءه بأسود خلّصه منها الربّ (٥: ٦-٧): جعلت نفسي للدينونة وسط أسود هيّأتها لأبناء الهاوية. أو في ٥: ١٣: نجّيت نفس المسكين في جبّ الأسود الذين سنّوا لسانهم كالسيف.
(٣٣) في الأصل «أدونيوهي». والصحيح «أدوني» التي هي نقل عن العبريّة «أدوني» وتعني يا سيّدي. راجع مخطوط برلين ومنغانا ٣١ وكمبريدج.

٤ فلولا قليل، لو لم يأتِ (يخرج) خلاصي من عنده، لصرت قطعتين لوحشين.
٥ ولكنّه أرسل ملاكه، فسدَّ عنّي الأفواه الفاغرة، وأنقذ حياتي من الهاوية.
٦ لتسبّحه نفسي، ولتعظّمه على كلّ نعمه التي صنعها ويصنعها لي.

هذا المزمور هو كسابقه شكوى فرديّة يطلقها المؤمن، وهو يتجاوب مع المقدّمة. نُقل عن العبريّة فجاءت كلماته قريبة ممّا نقرأ في مدائح قمران. فأشراك الجحيم (أو مثوى الموتى أكانوا أشرارًا أو أخيارًا)، تذكّرنا بالعبارة العبريّة «موقشي شحت» التي نقرأها في العمود الثاني السطر ٢١. وما نقرأ في الآية الخامسة من هذا المزمور، نجد صداه في مدائح قمران ٥: ٩-١١: «سددت أفواه الأشبال التي أسنانها كسيف... نواياهم أن يمزّقوا. كمنوا، ولكنّهم لم يفتحوا عليّ أفواههم، لأنك أنت يا إلهي سترتني من وجه بني آدم». ونشير أخيرًا إلى كلمة «صفيّه» التي نجد فيها تلميحًا إلى المزمور ١٦: ١٠: «لا تترك في الجحيم نفسي، ولا تدع صفيّك يرى الهاوية». هذا المزمور الذي يحمل معنى مسيحانيًّا، قد طبع بطابعه المزمور ١٥٣.

٧ – المزمور ١٥٤

ما زلنا نقرأ النصّ السريانيّ كما ورد في نصّ بطريركيّة الكلدان في بغداد، ونتبع تسلسل مزاميره. أمّا المزمور ١٥٤ فهو يقابل المزمور الثاني في سائر المخطوطات، وهذه مقدّمته: صلاة حزقيا حين أحاط به الأشوريّون[٣٤] فسأل الله أن ينجّيه منهم. كما أخذ الشعبُ من كورش أمرًا ليرجعوا إلى بلادهم، وسألوا الله أن يتمّم مبتغاهم.
١ سبّحوا الله بصوت عالٍ، أسمعوا تمجيده في الجماعة الكبيرة[٣٥].

(٣٤) في سائر المخطوطات: الأعداء.
(٣٥) حرفيًّا: في جماعة الكثيرين.

٢ بين المستقيمين الكثيرين سبّحوه وامدحوه(٣٦)، ومع الأمناء أخبروا بتسبيحه.
٣ شاركوا الأخيار والودعاء في تسبيح العليّ.
٤ إجتمعوا معًا وعرّفوا بقدرته، ولا تضجروا من إظهار مجده للبسطاء(٣٧).
٥ ولكي يعزف محبّو الربّ، أعطيتُ الحكمة.
٦ ولكي تُروى أعماله، عرفتُ الحكمة لدى البشر.
٧ ليعرّفوا البسطاء بقوّته، وليُفهموا مجده للناقصي اللب،
٨ البعيدين عن مدخله، المفصولين(٣٨) عن بابه.
٩ لأنّ ربّ يعقوب عليّ هو، وعظمته فوق كلّ صنائعه.
١٠ والإنسان الذي يسبّح العليّ يرضى عنه العليّ كما لو قرّب السميذ،
١١ كما لو قرّب تيوسًا وعجولًا، كما لو صبّ دهنًا على المذبح بوقائد عديدة، ومثل رائحة الأطياب من يد الصديقين.
١٢ من أبواب الصدّيقين يُسمع صوته(٣٩)، ومن قول الأبرار نصيحته.
١٣ عندما يأكلون يشبعون بالحقّ وعندما يشربون على مائدتهم معًا.
١٤ أحاديثهم(٤٠) في نشر شريعة العليّ، وكلامهم للتعريف بقوّته.
١٥ ما أبعد كلامه عن الأشرار ومعرفته عن كلّ الأثمة.
١٦ ها عين الربّ على أهل الخير لترحمهم.
١٧ وعلى مسبّحيه يُكثر المراحم، ومن الزمن الشرّير يُنقذ نفوسهم(٤١).

---

(٣٦) حرفيًا: سبّحوا حمده.
(٣٧) «شبري» أي الأولاد والبسطاء. والبسطاء هنا يقابلون الأقوياء والأغنياء وأصحاب المعرفة والحكمة. أمّا الله فيلتفت إلى المساكين ويرفعهم.
(٣٨) راجع كلمة بذر التي تعني فرّق وفصل.
(٣٩) تقرأ في بعض المخطوطات «ترعيك» بدل «ترعي» فتصبح الترجمة: من أبوابك البارّة. ولكنّ النصّ العبريّ يدفعنا إلى المحافظة على الترجمة التي قدّمنا. راجع النصّ في: J.… SANDERS, *op.cit.*, p. 64
(٤٠) إقترح المترجمون في الغرب تصحيح «شوعتيهون» التي تعني أحاديثهم، بكلمة «شكينتهون» التي تعني مسكنهم. ولكن لا نرى ضرورة لهذا التغيير. M. Philonenko, *op. cit.*, p. 38; *Hymnes de Qumran*, p. 308.
(٤١) حرفيًا: من زمن الشرّ ينقذ نفسهم.

١٨ تبارك الربّ الذي خلّص البؤساء من يد الأغراب وأنقذ الودعاء من يد الأشرار.
١٩ الذي يقيم قرنًا[٤٢] من يعقوب وقاضي الأمم من إسرائيل.
٢٠ الذي يديم مسكنه في صهيون ويهيّئه في أورشليم إلى أبد الآبدين.

عنوان المزمور يربطنا بحدثين من تاريخ شعب الله. الحدث الأوّل: حصار أورشليم على يد سنحاريب الملك سنة ٧٠١ ق.م. الربّ سينجّي مدينته فيعود الأشوريّون إلى بلادهم. الحدث الثاني: نداء كورش برجوع جميع المسبيّين من الشرق، كلٌّ إلى بلاده. كان ذلك سنة ٥٣٩، فعاد بعض اليهود إلى أورشليم، ورمّموا مذبح المحرقات بانتظار أن يبنوا الهيكل ويرمّموا أسوار أورشليم[٤٣].

أمّا جسم المزمور وصوره ومفرداته، فتنقلنا إلى عالم الأسيانيّين، وهذا واضح انطلاقًا من الكلمات التي تدلّ على جماعة قمران. منذ البداية نقرأ: الجماعة الكبيرة أو جماعة الكثيرين، وهي نقل عن عبارة عبريّة (بعده هريم) تشير إلى الأسيانيّين. وفي الآية الثانية تعود كلمة الكثيرين التي تشير إلى أعضاء هذا الشيعة العائشة في بريّة يهوذا. وتتوافد التسميات: المستقيمون، الأمناء[٤٤] والودعاء[٤٥] والبسطاء[٤٦]

---

(٤٢) القرن يرمز إلى القوّة والجبروت. أمّا هنا فالكلمة تدلّ على شخص المسيح، وستكون إحدى وظائفه أن يكون لا قاضيًا في بني إسرائيل وحسب بل في الأمم الوثنيّة. هذا يعني أنّه سيملك على العالم.

(٤٣) سفر عزرا ٣: ١-١٣؛ سفر نحميا ٢: ١١-٣: ١٠؛ حجاي ١: ١-١٥.

(٤٤) راجع ابن سيراخ ١: ١٥ كما في البسيطة. الكلمة السريانيّة «شريري» تقابل العبريّة «انشيه امت» أي أناس الأمانة. راجع تفسير حبقوق في المغارة الأولى ٧: ١٠؛ «والمدائح» ١٤: ٢.

(٤٥) «تميمي» أي الودعاء. يرجع بعضهم الكلمة إلى العبريّة «تميمنم» التي تدلّ على التمام والكمال (راجع فعل تمّ في العربيّة). فأبناء قمران كانوا يسمّون نفوسهم «الكمّال». راجع كتاب القوانين ٣: ٣.

(٤٦) البسطاء أي «شبري» في السريانيّة تقابل «فتيم» في العبريّة. راجع كلمة فتى في العربيّة. كان الأسيانيّون يسمّون نفوسهم «البسطاء». راجع «تفسير حبقوق» ١٢: ٤؛ «المدائح» ٢: ٩؛ ١٥: ٤.

والبؤساء[٤٧]. أبناء قمران يحبّون النصيحة والتعليم (آ ١٢) وهم يشتركون معًا في وليمة ليتورجيّة يفصلون فيها الخبز عن الخمر[٤٨]. يقدّمون ذبائح ومحرقات ووقائد شأنهم شأن سائر اليهود. ولكنّهم يعتبرون أنّ نشيد الحمد يساوي كلّ الذبائح إن لم يتفوّق عليها. فقوانين الجماعة (٩: ٤-٥) تقول: «نستطيع أن نكفّر عن التمرّد الخاطئ وعن ذنب الكفر ونحصل على النعمة خارجًا عن لحم المحرقات وشحم الذبائح».

وينتهي المزمور في انطلاقة رجاء مسيحانيّة. فالقرن يطلع من يعقوب، وقاضي الشعوب ينهض من بني إسرائيل. تتذكّر هنا المزمور ١٣٢: ١٧ حيث نقرأ: «أنبتُ لداود قرنًا وأعدّ لمسيحي سراجًا». أقيم لداود نسلًا وأحافظ على دوره كملك. أخذته ومسحته بالزيت المقدّس.

٨- المزمور ١٥٥

إنّ المزمور ١٥٥ الذي يقابل المزمور الثالث في سائر المخطوطات، هو فعل شكر شخصيّ ترافقه شكوى: المؤمن متّهم وهو بريء. لهذا يرفع صلاته إلى الربّ بعد أن حصل على عون الربّ وحصل على نعمة الشفاء. القسم الأوّل (١-٧) يقدّم لنا صراخ رجل في ضيق. والقسم الثاني (٨-١٤) يرينا ذلك الرجل واقفًا أمام الربّ، طالبًا أن تخفّ حدّة العدالة وأن ينقلب ألمه خبرة في معرفة شريعة الله. في القسم الثالث (١٥-٢١) يُعلن المرتّل أنّه إن نجا فسيُعلن طرق الربّ ويحدّث بأعماله أمام الكثيرين. أجل بعد أن صرخ فاسترعى انتباه الربّ وطلب أن يطهّر من آثامه ولا يدخل في

(٤٧) البؤساء. أو «يشي» في السريانيّة تقابل «أبيونيم» في العبريّة. هو اسم أبناء جماعة قمران. راجع «تفسير حبقوق» ١٢: ٣، ٦، ١٠؛ تفسير المزامير ٢: ١٠؛ «المدائح» ١١: ٩، ١٣؛ ١٣: ١٤. راجع أيضًا «مزامير سليمان» ١٠: ٦؛ ١٥: ١.

(٤٨) راجع «كتاب القوانين» ٦: ٣-٥.
A. DUPONT-SOMMER, *Nouveaux aperçus sur les monuments de la Mer Morte*, Paris, 1953 p. 132, K.G. KUHN, «The Lord's Supper and the communal Meal at Qumran», *in The Scrolls and the New Testament*, ed. by K. Stendahl, London, 1958, p. 44.

تجربة، حوّل شكواه إلى نداء من أجل المغفرة والرحمة.

وبعد، هذه هي مقدّمة المزمور: صلاة حزقيا حين أحاط به الأشوريّون فسأل الله أن ينجّيه منهم[٤٩]. وهذا هو نصّ المزمور:

١ أيّها الربّ إليك أصرخ، أنصت إليّ.
٢ بسطت[٥٠] يديّ نحو ديارك المقدّسة.
٣ أمِل أذنك وهب لي ما أسأل،
٤ ولا ترفض لي طلبتي،
٥ أطلبْ[٥١] نفسي ولا تخربها،
٦ ولا تعرّها أمام الأشرار.
٧ يا ديّان الحقّ، ردّ عنّي الذين يتجاوزون الشرّ.
٨ أيّها الربّ لا تحكم عليّ بحسب خطاياي، لأنّه لا يبرّ أمامك كلّ حيّ.
٩ أفهمْني أيّها الربّ شريعتك، وعلّمني أحكامك[٥٢]،
١٠ فيسمع الكثيرون بصنائعك ويمدح الشعوب وقارك.
١١ أذكرني ولا تنسَني، ولا تدخلني بين الذين يقسون عليّ.
١٢ أجز عنّي خطايا صباي، ولا تذكر لي تمرّدي.
١٣ نقّني أيّها الربّ من البرص السيّئ فلا يعد إليّ من بعد.

---

(٤٩) هذه مقدّمة مخطوط بغداد. أمّا في سائر المخطوطات فنقرأ المقدّمة التالية: حين أخذ الشعب أمرًا من كورش بأن يعودوا إلى أرضهم. نلاحظ هنا أنّ عنوان المزمور ١٥٤ جزّئ إلى اثنين، فأخذ مخطوط بغداد الجزء الأوّل، وسائر المخطوطات الجزء الثاني: هذا يؤكّد قول النقّاد أنّ المقدّمات وُضعت فيما بعد فلم تعد لها علاقة خاصّة بالمزمور.

(٥٠) في سائر المخطوطات (وفي هامش مخطوط بغداد نقرأ) «أريمت» أي رُفعت. أمّا في النصّ العبرانيّ فنجد «فرشت» أي بسطت كما في العبريّة.

(٥١) في سائر المخطوطات وفي هامش مخطوط بغداد نقرأ «بنيه» أي ابن. في النصّ العبرانيّ نجد «بنا» أي ابنِ.

(٥٢) يحثّ المرتّل عن تفسير جديد للشريعة يفتح طريق الخلاص للأمم الوثنيّة. تلك كانت رسالة المعلّم الصادق. فهو يعلن في «المدائح» (٦: ١٠-١٢): «خلقتني لأتمّم الشريعة ولأعلّم الناس نصيحتك بفمي... فتعرف كلّ الأمم حقيقتك وجميع الشعوب مجدك».

١٤ إجعل أصوله يابسة فلا تنبت أوراقه فيّ.
١٥ منيع وعظيم أنت يا ربّ، لهذا تستجيب سؤالي أمامك.
١٦ إلى مَن أرفع شكواي، فيهبني (الخلاص) وماذا تزيدني قوّة البشر؟
١٧ من عندك أيّها الربّ اتكالي. دعوت الربّ فأجابني وشفى كسر قلبي.
١٨ رقدت ونمت وحلمت واستيقظت،
١٩ والربّ عضدني. أشكر[٥٣] الربّ لأنّه نجّاني.
٢٠ الآن أشاهد خزيهم. رجوتك فلا أخزى. هب المجد لك إلى الأبد وإلى أبد الآبدين.
٢١ خلّص إسرائيل صفيّك وبيت يعقوب الذي اخترته[٥٤].

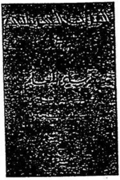
وينتهي النصّ بالخاتمة: كمُل بمعونة ربّنا كتابُ المزامير للطوباويّ داود النبيّ والملك. مع خمسة مزامير ليست في اللائحة اليونانيّة ولا في اللائحة العبريّة. ولكنّها وُجدت، كما يقولون، في اللغة السريانيّة فكتبناها لمَن يطلبها.

خاتمة

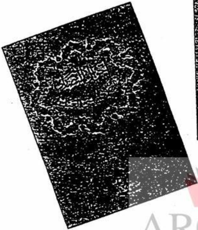
تلك هي المزامير الخمسة التي وجدها أوّل مَن وجدها العلّامة يوسف السمعانيّ سنة ١٧٥٩ في مخطوط سرياني في المكتبة الڤاتيكانيّة. وذاك هو ارتباطها بعالم الآسيانيّين العائشين في مغاور قمران. أمّا موقعها فنجده بين المزامير القانونيّة كما نقرأها في الكتاب المقدّس، وبين عدد من المزامير عرفها العالم اليهوديّ المتأخّر فوردت في كتب الصلاة لدى قمران كما في مزامير سليمان التي دوّنت بعد سقوط أورشليم سنة ٦٣ق.م. على يد بومبيوس الرومانيّ، فارتبطت بعالم الفرّيسيّين.

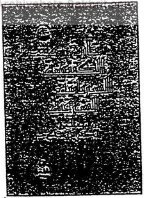
(٥٣) الكلمة السريانيّة تعني أقبل.
(٥٤) A. HURVITZ, «Observations on the language of the third Aporyphal Psalm from Qumran», in *Revue de Qumran*, V (1965), p. 225-232.

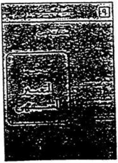
صدر حديثًا عن دار المشرق













نصّ غير منشور للمطران جرمانس فرحات:
«رسالة ستّون تأمّلًا في آلام يسوع وقيامته»

حقّقها وقدّم لها الأب سليم دكّاش اليسوعيّ*

من المعروف أنّ المطران جرمانس فرحات (١٦٧٠-١٧٢٣)، الراهب والعالِم والروحانيّ، ألّف في أثناء ترهّبه وعندما كان أسقفًا على أبرشيّة حلب المارونيّة «فيضًا من التصانيف المتنوّعة يصعب على الباحث ضبطها بكاملها، نظرًا إلى أنّ معظمها لا يزال مخطوطًا وموزّعًا على مكتبات الشرق والغرب لكثرتها»[١]. بعضهم توصّل إلى إحصاء ما يزيد على المئة مصنّف، في حين أنّ الأب لويس شيخو أشار إلى واحد وثلاثين كتابًا[٢]، مع تعيين مخطوطاتها وخزانات الكتب الموجودة فيها. حتّى العالِم الألمانيّ جورج غراف لم يضبط كامل مؤلّفات جرمانس فرحات، ممّا يجعل أمر السعي والبحث العلميّ عن مؤلّفاته قضيّة مهمّة، لما لهذا العالِم من موقع في مختلف المجالات أكانت دينيّة كنسيّة أم أدبيّة تاريخيّة[٣].

(*) رئيس تحرير المشرق.

(١) راجع الأباتي بطرس فهد، المطران جرمانس فرحات، ترجمة حياته ومؤلّفاته وتاريخ رهبانيّته في رومة، ١٩٩٤، ص ٣٤.

(٢) راجع الخوراسقف جرجس منش، «المستطرفات في حياة السيّد جرمانس فرحات»، مجلة المشرق، ١٩٠٣، ص ٣٣؛ الأخ بولس مسعد، «الذكرى في حياة المطران جرمانس فرحات»، ص ١٢٧؛ الأب لويس شيخو، المخطوطات العربيّة لكتبة النصرانيّة، ص ١٧٠.

(٣) G. Graf, *Geschichte der Christlischen Arabischen Literatur*, Vaticano, 1944..., Bd III, p. 406.

من نصوص جرمانس جبرائيل فرحات المغمورة مجموعة الستّين تأمّلًا التي أتممنا تحقيقها ونشرها، بعد أن أجرينا نقلها من الكرشونيّ إلى الحرف العربيّ، وهي مجموعة مستقلّة من مخطوط يحتوي على أكثر من نصّ من نصوص فرحات، بينما نصّ «حاشية في رياضة المتروضين» التي كانت علّة حصولنا على نسخة من المخطوط، وهذه الحاشية تسبق «رسالة ستّون تأمّلًا في آلام يسوع وموته وقيامته معينة على استعمال الصلاة العقليّة قد جمعها جبرائيل فرحات الراهب اللبنانيّ». والرسالة تقع على الصفحات ١٦٣ حتّى ١٨٩ من مخطوط مكتبة دير البنات للرهبانيّة اللبنانيّة الذي كان يحمل الرقم ١١٨ في السابق وهو يحمل الرقم ١٥٧ (ترقيم جديد - دير البنات - كسليك)، ويقع في ٢٨٩ ورقة، والنسخ حقّقه طنّوس كسّاب من قرية حردين وكان انتهاء النسخ في ١٢ آب السنة ١٨٣٠ مسيحيّة، أي سبع سنوات بعد وفاة المطران فرحات[٤].

والواقع أنّ هذه التأمّلات مرتبطة بنصّ آخر للمطران فرحات موجود في المخطوط عينه قبل «الحاشية في رياضات المتروضين» يحمل العنوان التالي: «رسالة وجيزة في الصلاة العقليّة» (الصفحات ٧٣-٨٩). وكلّ تأمّل هو كناية عن فكرة أساسيّة أو محور تتبعه نقاط مختلفة عددها سبع أو عشرة واثنا عشر إلخ... وظيفتها المساعدة في تحقيق الصلاة العقليّة وإتمامها. و«الصلاة العقليّة» هي في تحديد فرحات وهذا التحديد مستقى من التقليد، «هي ارتفاع العقل والقلب إلى الله» (ص ٧٣). فإعمال الإرادة والرغبة هو المنطلق ثمّ يعمد المتأمّل المصلّي إلى النظر في موضوعه فيكون إذ ذاك الاعتبار أي أن يقارن المتأمّل وضعه بموضوعه، فإذا كان الموضوع هو يسوع المتواضع فيعمد الاعتبار العقليّ إلى تفضيل التواضع للنفس عن أيّ أمر آخر، والتأمّلات الستّون في آلام يسوع وقيامته هي مواضيع يختار منها الراهب أو المؤمن ما هو بحاجة إليه لتسهل عليه الصلاة العقليّة التي تعمد إلى جعل الله محور الوجود الذاتيّ.

(٤) راجع Joseph Nasrallah, *Catalogue des manuscrits du Liban*, t. II, Imprimerie Saint-Paul, 1963, p. 229, n° 118.

نصّ الرسالة

وبعد، فهذه رسالة ستّين[٥] تأمّلًا في آلام يسوع وموته وقيامته مُعينة على استعمال الصلاة العقليّة[٦] قد جمعها جبرائيل فرحات الراهب اللبنانيّ.

التأمّل الأوّل: في آلام يسوع

أوّلًا، إنّ آلام يسوع هي محبّته لنا غير المتناهية الصادر منها الخير غير المتناهي،

ثانيًا، إنّ أعظم آلام يسوع صادرة من معرفته خطايانا صوب[٧] أبيه السماويّ وأنّها كانت سببًا لآلامه،

ثالثًا[٨]، إنّ آلامه الباطنة فاضت جدًّا حتّى تألّم ظاهرًا في أحواسه.

فلنُشفق إذًا على يسوع المتألّم لأجلنا.

التأمّل الثاني: في أنّ يسوع أعطانا جسده

أوّلًا، إنّه يلزم مَن يتقدّم إلى القربان المقدّس أن يكون طاهرًا لينال النعمة، وأثمار القربان المقدّس[٩]،

ثانيًا، إنّ يسوع كسر لنا جسده ليشبعنا ولنكون شيئًا واحدًا،

ثالثًا، إنّه ناولنا جسده لنتذكّر آلامه ونُصلح سيرتنا[١٠].

---

(٥) في الأصل: ستّون.

(٦) في الأصل: الغير.

(٧) كلمة مطموسة في الأصل.

(٨) رابعًا في الأصل.

(٩) ١ قور ١٠، ٢٠.

(١٠) ١ قور ١٠، ١٧.

التأمّل الثالث: في اعتماد يسوع الثلاثيّ

أوّلًا، اعتمد بالماء من يوحنّا: أتعتمد أنت وتفي ما وعدت به في المعموديّة، وهو الكفر بالشيطان والعالم والجسد؟

ثانيًا، اعتمدَ بالروح أي أنّه كان مضطرمًا تائقًا إلى شرب كأس الآلام لأجلك لتحبّه وتشتاق إليه[11]،

ثالثًا، اعتمدَ بالدم حين سفك دمه على عود الصليب طاعة للآب السماويّ من أجل خلاصك[12]،

التأمّل الرابع: في العذابات السبعة التي تعذّبت بها مريم العذراء

أوّلًا، العذاب الطبيعيّ في الوالدين من أجل عذاب أولادهم،

ثانيًا، عذاب النظر الذي كانت تراه يعذّب ابنها وهي تنظره[13]،

ثالثًا، عذاب تشبّهها بابنها، لأنّ جسده كان جسدها،

رابعًا، عذاب المعاشرة لأنّها عاشرته ثلاثة وثلاثين سنة،

خامسًا، عذاب العقل، لأنّها كانت عارفة به أكثر من الجميع[14]،

سادسًا، عذاب الحبّ، لأنّها كانت تحسّ بعذاب عظيم،

سابعًا، عذاب النعمة الفائقة على الطبع والحسّ.

التأمّل الخامس: في آلام يسوع وفرحه اللذين كانا يرافقانه

أوّلًا، إنّ آلام المسيح تضمّن البلايا كلّها حتّى صار متروكًا من الجميع ومات من شدّة العذابات،

ثانيًا، إنّ آلام يسوع سبّبت له فرحًا زائدًا لأنّه فيها صار لنا الخلاص الذي يريده وانهدمت أعمال الشيطان،

ثالثًا، إنّ آلام يسوع سبّبت لنا الفرح لأنّها كانت طريق السعادة الأبديّة، وباب الصليب والسلام[15].

---

(١١) راجع لوقا ١٢، ٤٩.

(١٢) راجع مرقس ١٤، ٣٦؛ عبرانيّين ٥، ٨.

(١٣) راجع مرقس ١٥، ٤٠.

(١٤) راجع لوقا، ٢، ٥١.

(١٥) قولسي ١، ٢٠.

التأمّل السادس: في شقاوة مَن يَخرُجُ يسوع من عنده

أوّلًا، إنّ يسوع خرج عن اليهود لشقاوتهم وخرابهم،
ثانيًا، إنّ خروجه يدلّنا على خروجنا من العالم في طريقين:
الأوّل، رفض العالم، الثاني، محبّة الله.

التأمّل السابع: في شكّ التلاميذ

أوّلًا، إنّكم يا تلاميذي تشكّون بي هذه الليلة، من أجل ما ترونه من إهانتي من بعد أنّي وهبتكم جسدي ودمي،
ثانيًا، إنّي أنا راعيكم فإذا ضُربتُ تتفرّقون عنّي بسماحٍ من الله[16].
ثالثًا، إنّ سبب شكّكم محبّتكم ذاتكم واتكالكم على قوّتكم.

التأمّل التاسع: إنّ مريم العذراء ضُرِبَت بسبعة سيوف في وقت آلام ابنها

أوّلًا، إهانة الله الذي كانت تحبّه حبًّا كاملًا،
ثانيًا، إهانة أقنوم الله المتجسّد،
ثالثًا، إهانة ابنها وحبيبها ووحيده،
رابعًا، إهانة العريس السماويّ وأبِ النعمة والمؤمنين،
خامسًا، إهانة يسوع الذي كان[17] لمريم أبًا وابنًا شفوقًا،
سادسًا، إهانة يسوع الذي كانت تعرفه حقًّا بأنّه ذو عقلٍ متألّه وأمزاج لطيف وعَرِفَ وعرِفَت غضب الشياطين والظالمين،
سابعًا، إهانة يسوع من البشر الذين كانوا ينتفعون من آلامه. تبًّا للخطيئة ما أرداها[18] وأقساها

التأمّل العاشر: في أجزاء آلام المسيح أنّه تمّم كلّ ما كتب من أجل ابن الإنسان وقسّمه سبعة أجزاء

أ) أوّلًا، إنّه أُسلِمَ من يهوذا، تلميذه،
ثانيًا، تسلّمه رؤساء الكهنة،

---

(١٦) راجع متّى ٢٦، ٣١.
(١٧) في الأصل: كانت.
(١٨) في الأصل: أرداه.

ثالثًا، أسلموه إلى الأمم أي إلى بيلاطس وجنوده،
رابعًا، هزءوا به وتفلوا بوجهه،
خامسًا، جلدوه بقساوة كلّيّة ثمّ كلّلوه بالشوك،
سادسًا، حكموا عليه بالموت مصلوبًا،
سابعًا، صلبوه عريانًا بين لصّين،

ب) إنّ سبب أجزاء هذه الآلام هو حبّه لنا غير[١٩] المتناهي،

ج) إنّه أعطانا سرّ القربان المقدّس حتّى نتذكّر آلامه ونجدّدها كلّ يوم[٢٠].

التأمّل الحادي عشر: في أنّ يسوع يتألّم من البشر

أوّلًا، يتألّم من قلوب المنهمكين بالشهوات ومن المتشاغلين بالأرضيّات ولذّاتها،
ثانيًا، يتألّم من الأحواس المنهمكة بالشرور،
ثالثًا، يتألّم من المعاصين شريعة الله بكلّ نوع في أعضائهم كلّ يوم فردًا فردًا.

التأمّل الثاني عشر: في أنّ يسوع يُصلب ثانيًا من البشر

أوّلًا، إنّ يسوع يُصلب ثانيًا من الذين ألهتهم بطونهم وكلّ مَن يخطي يصلب يسوع ثانيًا لأنّ الخطيئة هي كانت سببًا لصلبه[٢١]
ثانيًا، يصلب يسوع ثانيًا صلبًا روحيًا،
أوّلًا، من الذين يحتقرونه ولا يخدمونه،
ثانيًا، لا يعتبرون آلامه،
ثالثًا، الذين يخرجونه من أنفسهم،
رابعًا، الذين لا يشكرون من آلامه،
خامسًا، الذين يغضبون ولا يصبرون،

---

(١٩) في الأصل: الغير.
(٢٠) لوقا ٢٢، ١٩.
(٢١) راجع حبر ٩، ٢٨.

سادسًا، الذين يلتذّون بالدنيويّات،
سابعًا، الذين يجدّفون بنوع ما،
ثامنًا، الذين يظنّون قول يسوع باطلًا وكذبًا،
تاسعًا، يتبعون روح الشيطان،
عاشرًا، الذين ينسبون إليه شرّهم،
حادي عشر، الذين ينهمكون في الزنا بكلّ أجواسهم،
ثاني عشر، الذين يريدون الثواب بغير أتعاب ويجعلون الخير شرًّا والشرّ خيرًا،
ثالث عشر، الذين يؤمنون بالكلام ويغيّرون بالأعمال،
رابع عشر، الذين لا يخافون الخطيئة ولا يفكرون بأنّهم افتُدوا منها بدم يسوع،
خامس عشر، الذين يصرّون على خطاياهم ويعدون بالتوبة،
ثالثًا، إنّ يسوع مستعدّ كلّ وقتٍ إلى رجوع هؤلاء الخطأة بآلامه وصلبه أيضًا.

التأمّل الثالث عشر: في أنّ يسوع تقدّم إلى الآلام مشتاقًا

أوّلًا، إنّ يسوع جاء إلى بستان الزيتون لئلّا يتعب الجنود في التفتيش عليه[٢٢]،
ثانيًا، إنّ آدم خرج من البستان مهانًا من الشيطان ويسوع خرج منه منتصرًا عليه؛ الفرق بيان من نيّة ابتداء الفعل.
ثالثًا، إنّ الرغبة في الآلام تكون من جهتين: أوّلًا، بمواظبة العمل، ثانيًا، بمواظبة تناول القربان المقدّس.

التأمّل الرابع عشر: في أوجاع مريم العذراء السبعة

أوّلًا، لمّا أراد هيرودس قتل يسوع وهو طفل[٢٣]،
ثانيًا، إنّ مريم لمّا كانت تقمط يدي يسوع ورجليه كانت تفتكر أنّه

---

(٢٢) راجع لو ٢٢، ٣٩-٤٦.
(٢٣) راجع متّى ٢، ١٣.

سوف يستمرّون لأنّها عرفت ذلك بوحي إلهيّ،
ثالثًا، إنّ سَمَعَ مريم كان يتألّم من التجاديف على يسوع،
رابعًا، إنّ نظرها كان يتألّم لمّا رأت ابنها مجلودًا،
خامسًا، تألّمت لمّا أنزلت ابنها عن الصليب،
سادسًا، كانت تتألّم من شوقها إلى نظر يسوع بعد صعوده،
سابعًا، كانت تتألّم لمّا ترى اضطهاد الرسل محبّي ابنها.

التأمّل الخامس عشر: في شرّ العالم الثلاثيّ

أوّلًا، شرّ اللذّة الداخل عليه تحت شكل الخير وقت الوعظ والاعتراف ونفع القريب وهذا تقاومه بالنسك وإماتة النفس،
ثانيًا، شرّ كبرياء العالم ومجده هذا تقاومه بالاتّضاع واحتقار العالم ولذّاته وإماتة النفس أيضًا.

التأمّل السادس عشر: في صلاة يسوع في البستان

أوّلًا، إنّ يسوع حزن وارتعد من شيئان: الأوّل، من العذاب الباطن الثاني، من الشرّ الخالص،
ثانيًا، إنّه حزن من أجل أولئك الذين يتعذّب من أجلهم وهم لا يحتملون من أجل صنيعة ما،
ثالثًا، إنّه حزن من أجل الخطأة المجدّفين بقولهم إن كان خلقنا ليهلكنا كان الأحسن لا يخلقنا ولا يهلكنا.

التأمّل السابع عشر: في سبعة أحزان يسوع في صلاته بالبستان

أوّلًا، نظره إلى هلاك النفس التي كان يحبّها وهي لا تستفيد من آلامه،
ثانيًا، نظره إلى المؤمنين المنفصلين منه في الخطيئة المميتة،
ثالثًا، نظره إلى أحزان مريم والدته من أجله،
رابعًا، نظره إلى أحزان المجدليّة التي كانت ثاني أمّه،
خامسًا، نظره إلى أحزان تلاميذه وآخر فراقه لهم كان بالبكاء،
سادسًا، نظره إلى نفاق يهوذا الدافع وتركه الرسالة،
سابعًا، نظره إلى عدم وفاء شعب إسرائيل وعدم معرفتهم إحسان الله عليهم.

التأمّل الثامن عشر: في خوف يسوع السياحيّ في صلاة البستان

أوّلًا، من أجل الكهنة العتيدين أن يحتقروا سلطانه،

ثانيًا، من أجل العوام[٢٤] العتيدين ألّا يحفظوا الأمانة،

ثالثًا، من أجل اليهود العتيدين ألا يؤمنوا،

رابعًا، من أجل الأشرار الذين يذمّون خير الأخيار،

خامسًا، من أجل ذاته العتيد أن يعدّ نجسًا رديئًا وهو عين الطهارة والصلاح،

سادسًا، من أجل ذاته العتيد أن يعدّ أحقر الناس وأدناهم، وهو خالق العالمين وجبّار الخلائق[٢٥].

التأمّل التاسع عشر: في سبعة أجزاء آلام يسوع

أوّلًا، إنّ جسد يسوع انعصر في معصرة الجلد والعذاب وعروقه تجذّبت،

ثانيًا، إنّ مخالعه تخلّت وأعصابه تجذّبت،

ثالثًا، أعظامه تجرّدت من لحمها،

رابعًا، أطرافه تسمّرت،

خامسًا، عقله تألّم حين يرى إهانة كلمة الله وأفكاره تألّمت لقلّة مَن يستفيد من آلامه،

سادسًا، قلبه شعر بوجع لا يطاق،

سابعًا، أمعاؤه تلاحكت[٢٦] والتصقت في ضلوعه.

التأمّل العشرون: في أنّ يسوع تُرك من سبعة أشياء في آلامه

أوّلًا، تُرك من جميع الخلائق كأنّه مهمل،

ثانيًا، تُرك من تلاميذه وفرّوا عنه هاربين،

ثالثًا، تُرك من بطرس حين جحده ثلاث مرّات[٢٧]،

---

(٢٤) أي العلمانيّين.

(٢٥) أعلن النصّ عن خوفٍ في سبعة وجوه، ولم يذكر السابع.

(٢٦) تلاحكت أي تلزّقت.

(٢٧) راجع متّى ٢٦، ٦٩-٧٥.

رابعًا، تُرك من أمّه لأنّها كانت بعيدة عنه،
خامسًا، تُرك من الملائكة،
سادسًا، تُرك من أبيه السماوي[٢٨]،
سابعًا، ترك نفسه بالموت.

التأمّل الحادي والعشرون: في أنّ مريم العذراء طُعِنت بسبع حربات في آلام ابنها يسوع

أوّلًا، إنّ ابنها حسب خائنًا كاذبًا مفتِنًا،
ثانيًا، لمّا جُلد ابنُها مربوطًا بالعامود عريانًا،
ثالثًا، لمّا كُلّل ابنها بالشوك المُحدَق بهامته كلّها[٢٩]،
رابعًا، لمّا رأته متململًا من أوجاعه وجراحاته،
خامسًا، لمّا رأته مضرّجًا بدمه،
سادسًا، لمّا رأته مرتعدًا مرتجفًا من كلّ أعضائه،
سابعًا، لمّا رأت جسده يابسًا وأوصاله متشوّقة.

التأمّل الثاني والعشرون: في مقابلة يسوع يوم التجلّي مع آلامه بعد التجلّي

أوّلًا، التلاميذ لمّا شاهدوا مجد يسوع يوم التجلّي سقطوا على الأرض كالأموات رهبة وهيبة،
ثانيًا، لمّا شاهدوا بعد التجلّي آلامه اندهشوا من إهانة تلك الجلالة فيلزم مَن يشاهد مجده أن يشاهد حزنه،
إنّ هذا المعنى نشاهده في القربان المقدّس.

التأمّل الثالث والعشرون: في كيفيّة صلاة يسوع في البستان

أوّلًا، إنّ يسوع لمّا صلّى في البستان جثا على ركبتيه لنجثو نحن في صلاتنا،
ثانيًا، إنّه جثا وهو الذي تجثو له الخلائق فوق وأسفل،

---

(٢٨) راجع متّى ٢٧، ٤٦.
(٢٩) راجع متّى ٢٧، ٢٧-٣١.

ثالثًا، إنّه صلّى لأبيه السماويّ ليعلّمنا أن نصلّي لله صلاة عقليّة ولفظيّة.

التأمّل الرابع والعشرون: في مطابقة الإرادة الإلهيّة

أوّلًا، قال يسوع لأبيه لا تكن إرادتي بل إرادتك، لأنّ إرادة الجسد كانت تكره الآلام والإرادة الإلهيّة تريدها،

ثانيًا، يلزمنا أن نطابق إرادة الله، لأنّ الإنسان يتجرّب من إرادته: «ألقِ على الربّ همّك وهو يعولك»[٣٠]،

ثالثًا، إنّ الملك ظهر ليسوع ليشجّعه ويحثّه على مطابقة إرادة الآب السماويّ ولمّا قال: «لتكن مشيئتك»[٣١] حصل لنا الخلاص.

التأمّل الخامس والعشرون: في شوق يسوع إلى الآلام

أوّلًا، إنّ يسوع من تفاقم حزنه في صلاة البستان عرق دمًا عبيطًا[٣٢]،

ثانيًا، إنّه قبل شرب كأس الآلام وخلّصنا منه،

ثالثًا، إنّنا نشكر الله الآب لكونه بذل ابنه عنّا ونشكر الابن لأنّه رَضِيَ بالآلام عنّا حبًّا فينا ليخلّصنا.

التأمّل السادس والعشرون: في أنّ يسوع أحبّ قريبه وقت صلاته في البستان

أوّلًا، إنّه ترك صلاته وجاء إلى تلاميذه يوقظهم ويعاتبهم،

ثانيًا، إنّ التلاميذ ثقلوا في النوم لفرط حزنهم،

ثالثًا، إنّ يسوع افتقد تلاميذه ثانيًا وثالثًا كما تفتقد الأمّ ابنها الرضيع ولو كانت مشغولة.

التأمّل السابع والعشرون: في أنّ يسوع فرحان كان بصبره

أوّلًا، إنّ يسوع قال لتلاميذه ناموا الآن واستريحوا أي تشجّعوا

---

(٣٠) مز ٥٥، ٢٣.

(٣١) راجع متّى ٢٦، ٣٩.

(٣٢) أي غزيرًا.

لأنّني أتقدّم إلى الآلام باختياري ومعرفتي،
ثانيًا، إنّه فرح جدًّا بتنازله إلى إرادة أبيه في حال الضيقة،
ثالثًا، إنّ الصبر يهوّن البليّة ويوسّع الضيقة.

التأمّل الثامن والعشرون: في أحزان مريم السبعة

أوّلًا، إنّ مريم حزنت خوفًا من الله لئلا تزلّ في شيء ممّا رأته من واقعة هذه الآلام،
ثانيًا، حزنت لسابق علمها بآلام ابنها،
ثالثًا، حزنت لأنّها كانت ترافق ابنها في آلامه،
رابعًا، حزنت حين رأت الأيدي النجسة تتجاذب ابنها،
خامسًا، حزنت لمّا رأت خديه محمّرين من لطم الأئمّة،
سادسًا، حزنت لأنّها رأت جسم ابنها مهشّمًا بالسياط،
سابعًا، حزنت لجري دم ابنها وقطرت عليه الدموع بمقدار قطرات دمه.

التأمّل التاسع والعشرون: في سقوط يهوذا الدافع

أوّلًا، إنّ سبب سقوط يهوذا حبّه وخيانته وبغضه تعليم يسوع في ترك العالم وشهواته،
ثانيًا، إنّ يسوع استعمل في ردّ يهوذا عن يمينه سبع وسائط،
أوّلًا، خضوعه ليهوذا: أعطاه جسده على المائدة،
ثانيًا، قوله لتلاميذه: إنّ منكم واحدًا سيسلّمني،
ثالثًا، إنّه بلّ خبزًا وأعطاه ليهوذا،
رابعًا، قوله إنّه خير لذلك[٣٣] الإنسان الّا يولد،
خامسًا، حين قال له: يا صاحب ألهذا أتيت[٣٤]،
سادسًا، لمّا أبرأ أُذن ذاك الجندي[٣٥]،

---

(٣٣) في الأصل: لذاتك.
(٣٤) راجع متى ٢٦، ٥٠.
(٣٥) راجع لو ٢٢، ٥١.

سابعًا، إنّ يهوذا قطع رجاءه وخنق ذاته لأنّه لم يطابق إرادة الله في ما صنع.

التأمّل الثلاثون: في خبث يهوذا الدافع

أوّلًا، إنّ يهوذا كان يعرف البستان: تبًّا للعالم الذي غايته الخيانة!

ثانيًا، إنّه خرج إلى يسوع بجنود متسلّحة، وصار الرسول دافعًا، والصديق عدوًّا، هذه عاقبة الشرّ،

ثالثًا، إنّه قبّل يسوع خبثًا وأمات نفسه في تقبيله معلّمه لأنّه كان يبغضه.

التأمّل الحادي والثلاثون: في الفرق بين ساعة موتنا وساعة موت يسوع

أوّلًا، إنّنا نحن خاضعون للموت لكوننا لا نعلم يومه وساعته ولا لنا فرار منه، ويسوع كان عالمًا بموته ويمكنه الفرار منه،

ثانيًا، إنّنا نموت كرهًا وجبرًا، ويسوع مات اختيارًا،

ثالثًا، إنّ آلام يسوع الشاقّة وموته سمّاهم ساعة، فلا يليق بنا إذًا أن نستطول[٣٦] البلايا والمحن.

التأمّل الثاني والثلاثون: في أنّ يسوع ما أراد أن يحامي عنه أحد عند آلامه

أوّلًا، إنّه وبّخ بطرس لمّا حامى عنه وقت القبض عليه[٣٧] لكيلا نعصي نحن ناموس الله والرؤساء،

ثانيًا، إنّ حماية بطرس كانت تضاد إرادة الله، يلزمنا أن نقبل من يد الله كلّ ما يأتينا ولا نجرح الصبر بسيف بطرس.

التأمّل الثالث والثلاثون: في وثاقات يسوع السبعة

أوّلًا، وُثِق في البطن تسعة أشهر،

ثانيًا، شُدّ باللفائف والأقمطة وقت مولده،

ثالثًا، كتّفه الأثمة لمّا مسكوه،

---

(٣٦) هكذا في الأصل.

(٣٧) راجع يو ١٨، ١٠.

رابعًا، أمرت القضاة الجائرون بربطه، ·
خامسًا، رُبط على العامود لمّا جُلد،
سادسًا، سُمّر على الصليب لمّا صُلِب،
سابعًا، كفّنوه لمّا قُبِر، فمَن يخطي يوبّخ يسوع هكذا.

التأمّل الرابع والثلاثون: في بيان غلط الشريعة التي قضت بقتل يسوع أوّلًا

أوّلًا، إنّ البشر أرادوا أن يصيّروه ملكًا والقضاة الآن يحكمون عليه بقتله ولو كان زورًا،
ثانيًا، إنّ الكتبة قضوا بقتله لأنّه كان يوبّخهم،
ثالثًا، إنّ القضاة كانوا من شيعة الزنادقة ناكري القيامة، ولهذا كانوا يبغضون يسوع المقرّ بالقيامة خوفًا،
رابعًا، إنّهم كانوا يحسدونه من أن يميل إليه الشعب ولهذا قال قايافا: خير أن يموت واحد ولا الشعب[٣٨].

التأمّل الخامس والثلاثون: في المجامع السبعة التي انعقدت من الجهود ضد يسوع

أوّلًا، لمّا أشفى اليد اليابسة يوم السبت وذلك حسدًا[٣٩]،
ثانيًا، لمّا أخرجهم من الهيكل عنوةً وأورد لهم مثل الكرم[٤٠]،
ثالثًا، لمّا كانوا يرتصدونه لكلمة يغلط بها[٤١]،
رابعًا، اجتمعوا عند قايافا ليمسكوه[٤٢]،
خامسًا، لمّا اجتمعوا عند قايافا أيضًا ويهوذا معهم ليسلّمه[٤٣]،
سادسًا، لمّا اجتمعوا عند حنان وقايافا ويسوع ممسوك[٤٤]،

---

(٣٨) راجع يو ١١، ٥٠
(٣٩) راجع متّى ١٢، ٩-١٤.
(٤٠) راجع متّى ٢١، ٣٣-٤٥.
(٤١) راجع مر ١١، ١٨.
(٤٢) راجع مر ١٤، ١.
(٤٣) راجع مر ١٤، ٥٣.
(٤٤) راجع متّى ٢٦، ٥٧.

سابعًا، لمّا اجتمعوا عندهما صباحًا وأسلموا يسوع ليصلب[٤٥].

التأمّل السادس والثلاثون: في خبث الذين دانوا يسوع

أوّلًا، إنّ يسوع لُطم لمّا أجاب ذاته بالحقّ،

ثانيًا، إنّ حنان أرسله إلى قايافا مكتّفًا ليجد عليه حجّة في قتله[٤٦]،

ثالثًا، إنّ قايافا سأله (سؤالًا) ذا حدّين وهو أنّ هل كنت أنت ابن الله فإن سكت يسوع وإن أجاب لزمه القتل.

التأمّل السابع والثلاثون: في التجاديف الثمانية التي حصلت ليسوع في آلامه

أوّلًا، إنّهم تفلوا في وجهه وهذا أثقل إهانته نعمة الله،

ثانيًا، إنّهم غطّوا وجهه بمنديل ليمكنهم زيادة إهانته إذا حجبوا ذاته،

ثالثًا، إنّهم لطموه، وهذا فعل من يقدّم إكرام ذاته على إكرام الله،

رابعًا، إنّهم لينسكوه ويلكموه في وجهه وهذا يفعله مَن يسير بسيرة تنافي سيرة يسوع،

خامسًا، إنّهم هزءوا به وهذا يفعله المارقون المجدّفون،

سادسًا، إنّهم سمّوه نبيًّا ازدريَ به عندما كانوا يضربونه،

سابعًا، إنّهم كانوا ينتفون شعر لحيته وهو ساكت،

لنصبر نحن إذا ظلمنا الظالمون.

التأمّل الثامن والثلاثون: في جحود بطرس

أوّلًا، ما أقلّ الثابتين في خدمة الله سقط الصخرة من كلام جارية جاهلة،

ثانيًا، إنّ سبب جحود بطرس،

أوّلًا، ركونه لذاته؛ ثانيًا، نسيانه إلهه؛ ثالثًا، كسله بالحضور الإلهيّ؛ رابعًا، جبانته لمحبته ذاته؛ خامسًا، معاشرة الأردياء؛ سادسًا، اقتداؤه بما كان يفعله الأردياء؛ سابعًا، بطالته لأنّه كان

---

(٤٥) راجع مر ١٥، ١.

(٤٦) راجع يو ١٨، ٢٤.

جالسًا يصطلي؛ ثامنًا، مذاكرته مع الأردياء؛
ثالثًا، الفوائد الحاصلة من سقوط بطرس؛ أوّلًا عدم اتكالنا على ذواتنا؛ ثانيًا، حسن الرجاء؛ ثالثًا، حلاوة التوبة عند تذكّرنا مرارة الخطيئة.

التأمّل التاسع والثلاثون: في الاستحالات السبع التي حصل فيها يسوع في آلامه

أوّلًا، إنّه صار دودة مذ أن كان قادرًا قويًّا،
ثانيًا، إنّه حُسب جاهلًا بعد أن كان لجّة الحكمة،
ثالثًا، إنّه صار كطفل مكفّن بعد أن كان قويًّا ثابتًا مكينًا،
رابعًا، إنّه صار عريانًا من كلّ خيرٍ بعد أن كان لجّة الفائدة،
خامسًا، إنّه صار أبرص سمجًا بعد أن كان حسنًا وضيئًا،
سادسًا، إنّه حُسب كاذبًا وهو معدِل الحقّ،
سابعًا، إنّه دين منافقًا وهو ديّان الديّانين.

التأمّل الأربعون: في دينونة يسوع من المنافقين

أوّلًا، ثلب اليهود يسوع زورًا وحكموا بالموت على مخلّص العالم،
ثانيًا، إنّ الخلائق كلّها تشهد لبرّ يسوع وطهارته،
ثالثًا، إنّ يسوع رَضِيَ أن يكون وحُكِم عليه بالموت حبًّا بخلاص البشر.

التأمّل الحادي والأربعون: في أنّ بيلاطُس استحقر يسوع

أوّلًا، إنّ بيلاطُس بحث عن يسوع الذي حُقّ له إلهيّته وبيلاطُس لم يصغ إليه كليًّا،
ثانيًا، إنّ يسوع ما أراد أن يعتذر فلا تعتذر،
ثالثًا، إنّ بيلاطس أرسل يسوع إلى هيرودُس ليصطلح معه على يسوع.

التأمّل الثاني والأربعون: في سكوت يسوع

أوّلًا، إنّ يسوع كان ساكتًا أمام هيرودُس، ولو يخاطبه كان سعى في تخليصه،

ثانيًا، كان اليهود يستررون يسوع أمام هيرودُس ويثلبونه ويسوع ساكت، فتعلّم السكوت؛ أنّ السكوت بدء الكمال وواسطته وغايته.

التأمّل الثالث والأربعون: في أنّ بيلاطُس فحص يسوع ثانيًا

أوّلًا، إنّ بيلاطُس أراد أن يجلد يسوع ليهدّئ غضب اليهود،

ثانيًا، إنّه أراد أن يُطلق لهم واحدًا من المجرمين، لكيما يخلّص يسوع فلم يريدوا إطلاق البريء بالموت،

ثالثًا، إنّ امرأة بيلاطُس تشفّعت بيسوع فلم ترضي اليهود، لأنّ ملاك الربّ الصالح كان نبّهها الشفاعة به،

رابعًا، إنّنا نحن نقدّم العالم على يسوع ونتذمّر عليه.

التأمّل الرابع والأربعون: في إهانة يسوع الثانية التي أصابته في دار بيلاطُس

أوّلًا، إنّ اليهود عرّوا يسوع من ثيابه وفضحوه،

ثانيًا، جلدوه مربوطًا في العامود بغير شريعة وأنا لا أستحي ارتكاب الشهوة البهيميّة،

ثالثًا، كلّلوه بالشوك وأنا لا أخجل من كبريائي،

رابعًا، ألبسوه ثوبًا أحمر احتقارًا لآلامه، وأنا لا أريد أن لا أُحقَّر وأُهان،

خامسًا، أعطوه قصبةً في يمينه للازدراء،

سادسًا، سجدوا له هزءًا وضيقة عليه،

سابعًا، كانوا يسلّمون عليه نفاقًا ومكرًا،

ثامنًا، بصقوا في وجهه وافتروا عليه،

تاسعًا، لطموه على وجهه حتّى تورّم،

عاشرًا، ضربوه على رأسه بالقصبة ويسوع صابرًا مهانًا بقوله له هذا هو ليبرِّد حرارة غضبهم.

حادي عشر، أشهره بيلاطس أمام الشعب مهانًا بقوله له هذا هو ليبرِّد حرارة غضبهم،

ثاني عشر، ضربوه وكرّروا صياحهم قائلين: إصلبه! اصلبه![47]

التأمّل الخامس والأربعون: في الأسباب التي من أجلها أسلم بيلاطس ابن الله إلى الصلب

إنّ الأسباب التي حملت بيلاطس على قتل المسيح اثنا عشر:
أوّلًا، انحرافه عن العدل،
ثانيًا، شكّه بيسوع أنّه ليس إله الحقّ،
ثالثًا، خوفه،
رابعًا، تركه اليهود أن يعملوا بهواهم،
خامسًا، تقديمه الظلمة على النور،
سادسًا، تأديبه البارّ غير المذنب،
سابعًا، طلبه رضى اليهود.وصلح هيرودس الثعلب،
ثامنًا، تجاوزه الدِعة في فعلته،
تاسعًا، جلده البارّ بقساوة مفرطة،
عاشرًا، فعله الشرّ بعدم الإفراز،
حادي عشر، حبّه الجهالة والغباوة،
ثاني عشر، تقديمه خير ذاته على الشرّ الذي فعله مع السيّد المسيح.

التأمّل السادس والأربعون: في سبعة آلام مريم المتألّمة لسبع جهات آلام يسوع ابنها

أوّلًا[48]، الجهة الأولى في سبعة آلام يسوع العامّة،
ثانيًا، ختانته،
ثالثًا، هربه إلى مصر،
رابعًا، بكاؤه وقت آلامه،
خامسًا، حمله صليبًا عن أعدائه،
سادسًا، تنزيله عن الصليب،

(٤٧) راجع يو ١٩، ١٥.
(٤٨) إضطراب طفيف في الترقيم.

سابعًا، دفنه،

الجهة الثانية، في سبعة آلام يسوع العامّة،
أوّلًا، فقره من الكنية؛ ثانيًا، فقره من الأقارب؛ ثالثًا، فقره؛ رابعًا، من القدرة وهو أسير العناصر والمنافقين؛ خامسًا، فقره من الحكمة العالميّة إذ كان يظنّ به أنّه غشيم أميّ؛ سادسًا، فقره من سمعة القداسة كأنّه خاطئ مجدّف؛ سابعًا، فقره من الحكم والسلطة؛ ثامنًا، فقره وهو ميت لأنّه دُفن في قبرٍ لغيره.

الجهة الثالثة، في سبعة آلام يسوع العامّة،
أوّلًا، إهراق دمه في الختانة؛ ثانيًا، إهراقه في صلاة البستان؛ ثالثًا، إهراقه لمّا جُلد؛ رابعًا، وهو مربوط في العامود؛ خامسًا، إهراقه لمّا كُلّل بالشوك؛ سادسًا، إهراقه لمّا صُلب؛ سابعًا، إهراقه لمّا طُعن.

الجهة الرابعة في سبعة آلام يسوع العامّة،
أوّلًا، احتقار شرفه، توحّش جماله،
ثانيًا، تجاهل حكمته؛ ثالثًا، تناسي عجائبه؛ رابعًا، تكامل وصيّته؛ خامسًا، استزراء مجده؛ سادسًا، وإهماله من الجميع؛

الجهة الخامسة، من سبعة آلام يسوع العامّة،
أوّلًا، تألّم من شعبه؛ ثانيًا، تألّم من الفضلاء، ثالثًا، تألّم من العلماء؛ رابعًا، تألّم من المتعصّبين؛ خامسًا، تألّم من الغيّورين؛ سادسًا، تألّم من عديمي الوفاء؛ سابعًا، تألّم من الأصدقاء.

الجهة السادسة، من سبعة آلام يسوع العامّة،
أوّلًا، صُلب في أورشليم على الجلجلة؛ ثانيًا، صُلب على الجلجلة؛ ثالثًا، صُلب بين لصّين؛ رابعًا، صُلب في العامود؛ خامسًا، صُلب في الفصح؛ سادسًا، صُلب في الساعة؛ سابعًا، صُلب نصف النهار.

الجهة السابعة، من سبعة آلام يسوع العامة،

أوّلًا، حزن في صلاة البستان، ثانيًا، حزن عند حنان وقايافا؛ ثالثًا، حزن عند بيلاطُس؛ رابعًا، حزن عند هيرودس؛ خامسًا، حزن في درب الآلام؛ سادسًا، حزن في بيت القضاة؛ سابعًا، حزن في موضع الموت...

التأمّل السابع والأربعون: في أعماق آلام يسوع وهي عشرة

أوّلًا، اليهود لمّا عرّوا يسوع ثوبه الذي كان لصق بلحمه بعد الجلد تجدّدت جراحاته وأوجاعه، فكأنّهم سلخوا جلده،

ثانيًا، إن إكليل الشوك مبجّنًا برأسه جدًّا فما أمكنهم قلعه، فلهذا يلزمنا أن نصبر في الشدائد،

ثالثًا، حملوا يسوع صليبًا ثقيلًا وقد كان ضعيفًا جدًّا من العذابات، وربطوا عنقه بحبلٍ يسحبونه به،

رابعًا، استاقوه إلى الصليب عريانًا مفضوحًا،

خامسًا، صلبوه في العيد حيث كان العالم كلّهم مجتمعين ليزيد أمامهم فضيحة وعارًا،

سادسًا، بِيقَ ما بين اللصوص كأنّه منهم؛ فاحتمِلوا ثقل غيركم،

سابعًا، منع النساء مَن يبكين عليه، ليكون هو وحده حاملًا أثقال العالم،

ثامنًا، أسقوه خلًّا ومرًّا حال عطشه لكيلا نلقي بأنفسنا في مخاطرة الهلاك،

تاسعًا، ترك رسم وجهه المحزن في المنديل الذي مسحته به القدّيسة وارينا،

عاشرًا، صلبوه عريانًا منفضحًا بادي العورة أمام العالم؛ تواضع كما تواضع يسوع واستتر في القربان المقدّس

التأمّل الثامن والأربعون: في الذي صار وقت صلب يسوع

أوّلًا، أنزعوه من ثيابه وقت صلبه ليفي عنّا نحن الذين نزعنا ثياب النعمة بالخطيئة،

ثانيًا، ثقبوا يديه ورجليه بالمسامير،
ثالثًا، حوّل وجهه نحو الغرب وأعرض عن الشرق الذي أهانه، لأنّه لا يستحقّه، ولهذا نرى أعظم البلايا ظهرت في الشرق،
رابعًا، كان رأسه مكلّلًا بالشوك وهو مصلوب فلم يمكنه أن يتكيه على الصليب وما كان له سند إلّا المسامير،
خامسًا، صُلِبَ بين لصّين كأنّه رأس اللصوص،
سادسًا، كتبوا اسمه في لوح وعلّقوه فوق رأسه بكلّ اللغات ليزاد معرفة وامتهانًا،
سابعًا، اقتسم الجنود ثيابه وهو قميص ويملُق وثوب.
يا يسوع المتألّم من أجلي أعطني أن أذبح لك ذاتي.

التأمّل التاسع والأربعون: في العجائب التي صارت في صُلب يسوع[٤٩]

أوّلًا، العجائب التي صارت وقت صلبه سبعة،

أوّلًا، الظلمة؛ ثانيًا، خسوف الشمس؛ ثالثًا، تمزيق ستار الهيكل؛ رابعًا، الزلزلة؛ خامسًا، الصخور تشقّقت؛ سادسًا، القبور تفتّحت؛ سابعًا، الموتى قامت، وأمّا قلبي فإنّه صُلِب من ذلك كلّه؛

ثانيًا، التجاديف التي صارت سبعة،

أوّلًا، حرفوا كلام يسوع وقالوا إنّه يدعو إيليّا ليخلّصه؛ ثانيًا كلام المجتازين يستهزأون به قائلين خلّص ذاتك؛ ثالثًا، كان الجند يقولون إنّه: إن كنت ملك اليهود خلّص ذاتك؛ رابعًا؛ الرؤساء كانوا يضحكون عليه قائلين خلّص آخرين ولم يخلّص ذاته؛ خامسًا، الكتبة والمشايخ يقولون: إنزل عن الصليب لنؤمن بك؛ سادسًا، الشعب كان واقفًا أمامه يتفرّج عليه؛ سابعًا، اللصّان اللذان صلبا معه كانا يعيّرانه غير أنّ لصّ اليمين تاب فخلّص.

ثالثًا، القلق الذي صار في صلبه سبعة،

---

(٤٩) راجع متّى ٢٧، ٤٥-٥٤.

أوّلًا، قلقت الملائكة واضطربت متوجّعة لتألّم إلهها،
ثانيًا، قلقت العناصر واستحالت،
ثالثًا، قلق الوثنيّون من عدل الضمير لأنّهم ما كانوا يعلمون ما يعملون،
رابعًا، قلقت الأرواح الشرّيرة واندهشت فرَقًا،
خامسًا، قلقت أنفس الآباء وتمنّوا الهلاك، ولا يرون سيّدهم متألّمًا،
سادسًا، قلق يسوع لحسّه بآلامه في كلّ جزء من حسّه وعقله،
سابعًا، قلقت مريم العذراء في وقوفها أمام صليب ابنها وتألّمها لا يوصف.

التأمّل الخمسون: في السبع كلمات التي قالها يسوع وهو على الصليب[٥٠]

أوّلًا، قال يسوع نحو أبيه السماويّ: يا أبتاه اغفر لهم، وهذا الكلام حرّك كثيرين من الواقفين إلى التوبة،
ثانيًا، قال للصّ اليمين: اليوم تكون معي في الفردوس لأنّ نتيجة الصبر المجد،
ثالثًا، قال لأمّه: يا امرأة هذا ابنك أي يوحنّا فإنّه فضّل حبّه الصليب على حبّ الوالدة.
رابعًا، قال بصوت عظيم: إلهي! إلهي! لماذا تركتني؟ هذا نوع عذاب يدلّنا على تفاقم شرّ الخطيئة وعدل الله،
خامسًا، قال: أنا عطشان، فاسقوه خلًّا ومرًّا ليتمّ بهذا الذوق عذاب الحواس الخمسة،
سادسًا، قال: قد كَمُل كل شيء، أي من العمل والعلم الذي ينسب إلى كمال البشر،
سابعًا، قال بصوتٍ عظيم: يا أبتاه في يدك أضع روحي، وأمال

(٥٠) راجع لو ٢٣، ٣٩-٤٦؛ يو ١٩، ١٥-٣٠.

رأسه وأسلم نفسه،
يلزمنا أن نسلّم بيديه كلّ شيء.

التأمّل الحادي والخمسون: في أعماق أحزان مريم السبعة

أوّلًا، لمّا شاهدت ابنها معلّقًا على عود الصليب،
ثانيًا، لمّا شاهدته ينازع الموت أمامه،
ثالثًا، لمّا شاهدت دموعه ممزوجة بدمه،
رابعًا، لمّا امتزجت أوجاعها بأوجاع ابنها وكانت تقدّمها الإرادة الإلهيّة،
خامسًا، لمّا شاهدت الجندي طعن قلب ابنها فكأنّه طعن قلبها،
سادسًا، لمّا أنزلته عن الصليب وهو مسجى على ركبتيها تقبله وتغمض جفونه، يا لحبّ الله العظيم!
سابعًا: لمّا كفنته ودفنته وصارت أمًّا يتيمة مفجوعة.

التأمّل الثالث والخمسون: في قيامة يسوع وظهوره أربع مرّات بعد القيامة

أوّلًا، قام يسوع من بين الأموات والقبر مختوم، فقُم أنت مثله من قبر خطاياك توبة مكتومة،
ثانيًا، إنّ يسوع ظهر أوّلًا لمريم أمّه كقول القدّيس برنردُس لكيما يعزّيها، فقبلت آثار جراحاته،
ثالثًا، ظهوره ثانيًا لمريم المجدليّة لأنّها كانت ملازمة قبر يسوع،
رابعًا، ظهر ثالثًا لسمعان الصفا لئلّا ييأس من أجل جحوده له(٥١)
ما أكثر حلمك يا ربّ على الخطأة!
خامسًا، ظهر رابعًا للنساء الراجعات من القبر هذه إعانة مَن كان ساعيًا بالفضيلة.

---

(٥١) راجع يو ٢٠، ١-٩.

التأمّل الرابع والخمسون: في ظهور يسوع الخامس[٥٢]

أوّلًا، ظهور يسوع خامسًا للتلميذين المنطلقين إلى عواس وقد سعدوا سعادة سمائيّة لما عرفاه،

ثانيًا، إنّهما تعسا جدًّا لمّا توارى عنهما، فالسعادة الدائمة ليست هنا بل في السماء،

ثالثًا، إنّ التنعّم بالله ليس هو في هذه الحياة، فلنطأ هذا العالم لأنّه لا يشبعنا.

التأمّل الخامس والخمسون: في ظهور يسوع السادس[٥٣]

أوّلًا، ظهر يسوع سادسًا للتلاميذ وقد أكل معهم سمكًا وعسلًا ليحلّي ذوقنا بفرح قيامته بعد مرارة آلامه،

ثانيًا، إنّ الفصح مجاز نجوز به، أوّلًا، محبّة الخلائق إلى محبّة الخالق؛ ثانيًا، من الحياة المائتة إلى غير المائتة، ثالثًا، من الدينونة إلى الأبديّة، رابعًا، لنضع أمامنا أربع موائد: أوّلًا، مائدة الشقاوة لننجو من الكسل والشهوات؛ ثانيًا، مائدة السعادة لنشبع جوع النفس والجسد معًا، ثالثًا، مائدة التطهير لنجد على وفاء القوانين؛ رابعًا، مائدة القربان المقدّس ليكون لنا عربون الحياة الأبديّة.

التأمّل السادس والخمسون: في ظهور يسوع السابع

أوّلًا، يسوع ظهر سابقًا لتلاميذه وهم في البحيرة يصطادون وأمرهم أن يلقوا شباكهم يُمنةً، لأنّ الجزاء والثواب لا نناله إلّا من قبل النيّة الصالحة،

ثانيًا، إنّهم عرفوا الربّ من آياته. فتوجّهوا نحوه لنتوجّه نحن إليه عند احتياجنا،

ثالثًا، أقام يسوع بطرس نائبًا له هنا فلنطعه.

---

(٥٢) راجع لو ٢٤، ١٣-٣٥.

(٥٣) يو ٢١، ٩.

التأمّل السابع والخمسون: في النعم التي حازتها المجدليّة حين ظهر يسوع(٥٤)

أوّلًا، إنّها اضطرمت في محبّته جدًّا واستحقّت أن تشاهد الملائكة ويسوع لنقاوة قلبها،

ثانيًا، إنّها نجت بالكلّيّة من أذى الأرواح السبعة النجسة، التي كان أخرجهم منها يسوع،

ثالثًا، إنّها خاطبت الله، شفاها بعد قيامته لأنّها كانت أوّلًا تصغي إلى كلامه وتعليمه.

التأمّل الثامن والخمسون: في ظهور يسوع الثامن(٥٥)

أوّلًا، ظهور يسوع ثامنًا لتلاميذه في الجليل أمرهم أن يعلّموا الناس الوصايا التي كانوا تعلّموها منه،

ثانيًا، إنّنا نخرج مع التلاميذ إلى الجليل، أي من هذا العالم إلى الأبديّة السعيدة لنشاهد يسوع في تلك السعادة ما يُدهش العقول والبصائر فننسى مرارة الصليب.

التأمّل التاسع والخمسون: في أفراح العذراء السبعة

أوّلًا، فرحت مريم لأنّها رأت مجد ابنها قد عاد إليه وقطع رأس الخطايا السبع،

ثانيًا، فرِحَت في عدم تألّم ابنها حين قام لأنّها تحبّه جدًّا،

ثالثًا، فَرِحَت به من جهة أنّه ابنها، فكانت تحبّه حبًّا طبيعيًّا وحبًّا يفوق الطبيعة،

رابعًا، فرِحَت به لأنّه عريس الكنيسة،

خامسًا، فَرِحَت به لأنّه أبو المؤمنين، وقد وُلدنا بنعمته،

سادسًا، فَرِحَت به لأنّه قد نجا بالكلّيّة من عوارض الآلام، وأنّها نجت معه أيضًا من هذه العوارض،

---

(٥٤) راجع يو ٢٠، ١١–١٨.

(٥٥) راجع متّى ٢٨، ١٦–٢٠.

سابعًا، فَرِحَت لحصول هذه الميزات الثلاثة هي: أوّلًا، الصلح والسلام بين الله والناس؛ ثانيًا، الاشتراك في آلام المسيح؛ ثالثًا، حصول الحقّ.

التأمّل الستون: في ظهور يسوع التاسع لتوما[٥٦]

أوّلًا، إنّ الله سمح بسقوط توما بالشكّ ليتواضع لأنّه لم يصدّق الذين رأوه وواكلوه وخاطبوه،

ثانيًا، لإثبات سرّ القيامة هكذا سقوطنا فإنّه يولد لنا في الأوقات تأديبًا وإصلاحًا أكثر،

ثالثًا، الطوبى لمَن يراني ويؤمن هكذا يلزمني أُريد أن أؤمن أكثر من أن أريد أن أنظر،

رابعًا، إنّ يسوع أبقى في جسده علامات جراحاته،

أوّلًا، لإثبات الأمانة،

ثانيًا، العلامة الظفر بأعدائه،

ثالثًا، لتذكار محبّته لنا،

رابعًا، ليتشفّع لنا بهم عند الآب السماويّ،

خامسًا، كان مسار ليحثّنا على معرفته ومحبّته وطاعته،

سادسًا، ليخزي يوم الذين أعداء الذين صلبوه الذين لم يستفيدوا من آلامه وليؤيّد شأن المختارين.

---

(٥٦) راجع يو ٢٠، ١٩-٣١.

أضواء على المسيحيّة
في جنوب الجزيرة العربيّة قبل الإسلام

صلاح أبو جوده اليسوعيّ *

مقدّمة

يُجمع المؤرّخون على أنّ المسيحيّة كانت منتشرةً في جنوب الجزيرة العربيّة في عصور ما قبل الإسلام. إلّا أنّ الغموض يكتنفُ طريقةَ دخول تلك الديانة إلى ذلك القسم من الجزيرة، وزمانَ دخولها إليه، وأماكنَ انتشارها فيه، وعقائدَها التي شاعت بين سكّانه.

غير أنّ الدراسات الحديثة التي عالجت هذا الموضوع، وجلّها بلغات أجنبيّة، كثيرة، وهي تلقي أضواء من شأنها أن تنير عدّة جوانب من تاريخ المسيحيّة الداكن في تلك المنطقة.

إنّ ما سَعَينا إليه، في هذه الدراسة، هو رسم لوحة لأوضاع مسيحيّة جنوب الجزيرة قبل الإسلام، مستفيدين ممّا توصّلت إليه الأبحاث الحديثة في هذا المضمار. وقد حرصنا على أن نشمل في دراستنا أهمّ التقاليد التي تتّصل بهذا الموضوع، فلم نُغيّب لا الأساطير ولا الروايات غير المثبّتة تاريخيًّا، إضافة إلى الأحداث التاريخيّة المؤكّدة، وما يحيط بعضها من صعوبات، إن لجهة تحديد تواريخها، أو توضيح اتّصالها بالتطوّرات الدينيّة والسياسيّة التي شهدها الجنوب والشرق عامّة.

(*) كليّة اللاهوت اليسوعيّة - باريس.

لائحة المختصرات

أ - الكتب والمقالات

AIGRAIN, *Arabie* (1922) = P. René AIGRAIN, «Arabie», in: D.H.G.E., t. III (1922), col. 1233-1253.

GLASER, *Skisse* II (1890) = GLASER, *Skisse der Geschichte und Geographie Arabiens*, t. II (Munich: 1890).

HECHAIME, *Cheikho* (1967) = P. Camille HECHAIME, *Louis Cheikho et son livre «Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'islam»*, coll. «Recherches», Institut de Lettres Orientales de Beyrouth (U.S.J.), 2e série, 38 (Beyrouth: 1967).

HIRSCHBERG, *Nestorian Sources* (1939-1949) = J. W. HIRSCHBERG, «Nestorian Sources of North-Arabian Traditions on the Establishement and Persecution of Christianity in Yemen», in: *Rocznik Orientalistyczny* (Krakow), 15 (1939-1949).

LOUNDINE, *Rapports* (1974) = A. G. LOUNDINE, «Sur les rapports entre l'Ethiopie et le Himyar du VI[e] siècle», in: *IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici*, Acc. Nazionale dei Lincei, n° 191 (Rome: 1974), p. 313-320.

MOBERG, *Himyarites* (1924) = A. MOBERG, *The Book of the Himyarites* («*Skrifter* utgivna av Kungl. Humanistika Vetenskapssamfundet; Lund», 7), (Lund: 1924). Text: p. 1-61; translation: p. CII-CXL VI.

RABBATH, *Orient chrétien* (1989) = Edmond RABBATH, *L'Orient chrétien à la veille de l'Islam* (Publication de l'Université Libanaise 2ème éd., Beyrouth: 1989).

RYCKMANS, *Inscriptions* (1953) = G. RYCKMANS, «Inscriptions sud-arabes», 10e série, in: *Le Muséon*, 66 (1953), p. 284-303.

RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964) = Jacques RYCKMANS, «Le christianisme en Arabie du Sud Préislamique», in: *L'Oriente christiano nella storia* Acad. Lincei, quaderno n° 62 (Rome: 1964), p; 413-453.

SCHER, *Histoire nestorienne* = Addaï SCHER, «Histoire nestorienne inédite (chronique de Se'ert), in: Patr. Or. t. IV,V, VII.

SHAHID, *Byzantium* (1989) = Irfan SHAHID, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, (Dumbarton Oaks, Washington: 1989).

TRIMINGHAM, *Christianity* (1990) = John Spencer TRIMINGHAM, *Christianity among Arabs in Pre-Islamic Times* (Librairie du Liban, Beyrouth: 1990).

إبن هشام، السيرة = عبد الملك ابن هشام، **كتاب سيرة رسول الله**، (طبعة فُستنفلد، غوتنغن: ١٨٥٨-١٨٥٩).

حتّي، تاريخ العرب (١٩٩٠) = فيليب حتّي، إدوارد جرجي، جبرائيل جبّور، **تاريخ العرب**، (الطبعة الثامنة، دار غندور، بيروت: ١٩٩٠).

حموي، معجم الإيمان (١٩٩٤) = الأب صبحي حموي اليسوعيّ، **معجم الإيمان المسيحيّ** (دار المشرق، بيروت: ١٩٩٤).

الطبري، تاريخ = أبو جعفر الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، (طبعة دي كويه: ١٨٧٩-١٨٨١).

الطبري، جامع = أبو جعفر الطبري، **جامع البيان عن تأويل أيّ قرآن** (دار الفكر، بيروت: ١٩٨٨).

مراجع عربيّة أخرى:

حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسيّ** (القاهرة: ١٩٣٥).

جواد علي، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، (ج ١، دار العلم للملايين، بيروت: ١٩٦٨).

ب - المجموعات

E.I. = *Encyclopaedia of Islam* (1st edition).
E.I.2 = *Encyclopaedia of Islam* (2nd edition).
Patr. Or. = *Patrologia Orientalis.*
P.G. = J. P. MIGNE, éd., *Patrologia Graeca.*
P.L. = J. P. MIGNE, éd., *Patrologia Latina.*
D.H.G.E. = *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique.*



Source: HECHAIMÉ, *Cheikho* (1967), p. XXIII

المسيحيّة في جزيرة العرب قبل الإسلام

المسيحيّة في الجنوب

ثمّة تقاليد قديمة تتكلّم على تبشير مبكّر للمسيحيّة في جنوب الجزيرة والحبشة انطلاقًا ممّا في الكتاب المقدّس، بعهديه القديم والجديد، من إشارات إلى علاقات قامت منذ غابر العصور بين العرب واليهود، جعلت من دخول المسيحيّة إلى جنوب الجزيرة أمرًا بديهيًّا. ففي العهد القديم، على سبيل المثال، نجد في اللوائح السلاليّة بسفر التكوين (فصول ١٠ و١١ و٢٥) ما يدلّ على قرابة دمويّة بين أسلاف الإسرائيليّين وسكّان شمال الجزيرة وجنوبها على السواء. ومن بين المتحدّرين من عابِر، المتحدّر من سام، تُذكر أسماء عديدة في تكوين ١٠/ ٢٥-٢٩ تشبه أسماء سكّان قطنوا جنوب الجزيرة، أمثال يُقطان (= قَحطان)، وحَضرموت، وشَبَا (= سَبَأ) وحُويلَة (= خُولان)[1] ويرد أيضًا أنّ السبئيّين الذين يعيشون في بلاد قاصية (يوئيل ٣/ ٨) كانوا تجّارًا (حزقيال ٢٥/ ٢٣ و٢٧/ ٢٢-٢٣)، يتاجرون بالذهب والبخور (أشعيا ٦٠/ ٦ وإرميا ٦/ ٢٠ ومزمور ٧١/ ١٥)، وبأفضل التوابل والحجارة الكريمة (حزقيال ٢٧/ ٢٢). ولكنّهم كانوا أيضًا قراصنة (أيّوب ١/ ١٥) وتجّار عبيد (يوئيل ٣/ ٨). فضلًا عن ذلك، تدخّل العرب، إبّان حكم الملوك في إسرائيل، في شؤون اليهود بمناسبات عديدة. على سبيل المثال، زارت ملكة شبأ (سبأ) سليمان، وحصل يوشافاط، ملك يهوذا، على جزية كبيرة من العرب[2] عبارة عن

---

(١) تجدر الإشارة إلى أنّ اسمَي مَعين وقطبان لا يُذكران في الكتاب المقدّس، في حين يُذكر اسم سبأ على أنّه أخ ديدان (في تكوين ١٠/ ٧ كابن كوش، وفي تكوين ٢٥/ ٣ كابن لإبراهيم ويَقشان. أنظر أيضًا حزقيال ٣٨/ ١٣).

(٢) إنّ اسم الجنس «عرب»، الذي يرد في العهد القديم، يشير إلى البدو الذين يسكنون الخيام (أشعيا ١٣/ ٢٠) في البادية (إرميا ٣/ ٢) إلى الشرق من فلسطين، لذا دعوا «بنو الشرق» كما في (أشعيا ١١/ ١٤). وفي الواقع، لم يكن هنالك من تعريف خاصّ بسكّان الجزيرة. فقد عنت كلمة «عرب»، عندما استُعملت لأوّل مرّة في الكتابات الأشوريّة، البدو الذين يجوبون سهول سورية غرب الفرات. راجع في هذا الشأن:

TRIMINGHAM, *Christianity* (1990), p. 1-2.

كباش وتيوس (٢ أخبار ١٧/١١). وأغار العرب على المملكة وحتّى على عاصمة يهوذا في أثناء حكم يُورام (٢ أخبار ٢١/١٦-١٧ و٢٢/١).

وفي العهد الجديد، يرد اسم العرب في سفر الأعمال ٢/١١ وفي رسالة بولس إلى غلاطية ١/١٥-١٧. ولكنّ العرب المذكورين في العهد الجديد هم في الغالب من الأنباط، لا من عرب الجنوب، وعلى الأرجح أنّ القدّيس بولس اعتزل في الصحراء العربيّة إلى الشرق من دمشق حيث عاش الأنباط[٣]. على أنّ بعض التقاليد نقلت أنّ خازن ملكة الحبش، المذكور في سفر الأعمال ٨/٢٧-٣٨، بشّر بالمسيحيّة في «بلاد العرب السعيدة» قبل أن يستشهد[٤]. في حين أنّ تقاليد أخرى تنسب تبشير العرب والفنيقيّين معًا إلى يعقوب أخي الربّ[٥]. ولكنّ جميع هذه التقاليد تفتقر إلى الإثباتات التاريخيّة، وبالتالي لا يمكننا أن نسلّم بصحّتها[٦].

رواية أوسابيوس

يذكر أوسابيوس القيصري[٧] أنّ بانتينُس، رئيس مدرسة الإسكندريّة، علّم «الهنود» (الأحباش أو الإثيوبيّين)[٨] مبادئ

---

(٣) راجع في هذا الشأن:
TRIMINGHAM, *Christianity* (1990), p. 42-43.

(٤) *Le Synaxaire*, éd. Delehaye, col. 788; cf. AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1161.

(٥) راجع:
La Diadascalie d'Addaï, IV, 1, traduction F. Nau, p. 231; cf, AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1161.

(٦) نشير أيضًا إلى تقاليد مسيحيّة تعتبر أنّ ملوك المجوس الذين حضروا إلى بيت لحم وقت ميلاد السيّد المسيح قد قدموا من اليمن. راجع:
MIGNE, in: P. L., XXI, p. 230; cf. RABBATH, *Orient chrétien* (1989), p. 171 n. 91.
إنّ استعمال الكتاب المقدّس كمصدر للمعلومات التاريخيّة هو أمر يتطلّب حذرًا ودقّة بالغة، لأنّ هدف الكتاب المقدّس هو الإيمان لا العلم، ويجب ألّا يُخلط بين الحقلين. راجع:
HECHAIMÉ, *Cheikho* (1967), p. 61-63.

(٧) EUSEBE, *Histoire ecclésiastique*, V, X, 3, in: P. G., t. XX; cf. AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1160.

(٨) ذكر القدّيس هيرونيمُس أنّ بانتينُس بشّر في الهند عند البرَهْمَان، وفي ذلك إشارة=

المسيحيّة، وأنّه قام بذلك بناءً على طلب من ديمتريوس، بطريرك الإسكندريّة، الذي تسلّم طلبًا بهذا الشأن من أهل الحبشة أنفسهم. ويتابع أوسابيوس أنّ بانتيُنس وجد، في أثناء قيامه بمهمّته، إنجيل القدّيس متّى بالعبريّة، قيل إنّ الرسول برتلماوس حمله معه في إحدى رحلاته التبشيريّة.

وقد ذكر روفينُس وسقراط[9] أنّ رسالة القدّيس برتلماوس شملت «الهند» المتاخمة للحبشة، الأمر الذي حمل بعضهم على الافتراض أنّ المقصود بتلك المنطقة هو القسم «السعيد» من الجزيرة العربيّة، أي جنوبها. وممّا عزّز صحّة هذا الافتراض وجود جماعات يهوديّة عديدة استقرّت بالجنوب عقب تدمير معبد أورشليم[10]، وهذا ما يبرّر أيضًا وجود إنجيل بالعبريّة.

غير أنّ نصّ أوسابيوس، الذي هو في أساس الافتراض، يفتقر إلى الدقّة والموضوعيّة، فلا يسعنا التسليم بالتالي بصحّة هذه الروايات. وفي الواقع، أطلق الكتّاب الإغريق واللاتين اسم «الهند» و«الهنود» بدون تمييز على الفرثيّين والفارسيّين والميديّين والأحباش والليبيّين وسكّان جزيرة العرب. لذا لا نستطيع أن نجزم هل «الهند» التي يذكرها أوسابيوس هي جنوب الجزيرة أم لا. ومهما يكن من أمر، فالنقوش التي عُثر عليها في الجنوب، والتي ترتقي إلى القرون المسيحيّة الثلاثة الأوائل، لا تتضمّن أيّة إشارة إلى الديانة المسيحيّة، بل تُختم بأدعية وثنيّة[11].

=إلى الهندوستان. غير أنّ المترجم اليونانيّ الذي نسمّيه صفرونيوس قال إنّ الرسول كرز في الهند التي تدعوها «السعيدة». راجع:
AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1161.

(٩) ثمّة اختلافات بين المؤرّخين في شأن الأسماء الجغرافيّة، راجع:
RUFIN, *Histoire ecclésiastique*, I, 9, in: P. L., t. XXI, col. 478 & SOCRATE, *Histoire ecclésiastique*, I, 9, in: P. G., t. LXVII, col. 125; cf. AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1161.

(١٠) لا نملك تاريخًا محدّدًا عن دخول اليهوديّة إلى جنوب الجزيرة. ولكن ساد الاعتقاد أنّ وجودهم يرتقي إلى زمن تدمير الهيكل. وثمّة مقطع في التلمود يروي أنّه حوالى السنة ١٣٠م قام رجل دين يهوديّ اسمه عَقيبه 'Aqiba بزيارة الجماعات اليهوديّة في الجزيرة. راجع:
MIGNE, P. G., 65, col. 482-486; cf. RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 418 n. 32.

(١١) RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 413.

رواية روفينُس

وهنالك أسطورة أخرى عن انتشار المسيحيّة في الجنوب يذكرها روفينُس[١٢] يجدر بنا أن نوردها. تبعًا لذلك المؤرّخ، وطّد فيلسوف من صور اسمه ميروبيوس العزم على زيارة «الهند البعيدة» بدافع الفضول، وقد رافقه في رحلته تلك، التي تمّت على عهد قسطنطين الكبير (٣١٢-٣٣٧)، شابّان اسمهما فرومنتيوس وإيديسيوس. وبعد أن قاموا برحلتهم الاستكشافيّة، توقّفوا في طريق عودتهم في مرفأ عمد مَن فيه على قتل ميروبيوس واقتياد الشابّين إلى ملكهم. وقد اعتبر الباحث غلاسر أنّ الملك المعنيّ هو ملك حِمْيَر، وأنّ تصرّف الحِمْيَريّين العدائيّ جاء كردّ فعل على انتهاك الرومان معاهدة أبرموها مع مملكتهم[١٣]. غير أنّ الملك اتّخذ منهما موقفًا وديًّا، فعيّن إيديسيوس خادمًا عنده وفرومنتيوس قيّمًا على خزانته. وعقب موت الملك، قرّر الرجلان العودة إلى صور، إلّا أنّ الملكة، التي تولّت الوصاية على العرش[١٤]، حالت دون تنفيذ رغبتهما، بل طلبت إليهما أن يقوما برعاية ابنها إلى حين بلوغه السنّ القانونيّة فيرتقي العرش. إستفاد فرومنتيوس من مركزه المرموق ليقوم ببحث عن بعض المسيحيّين الذين بلغه عنهم أنّهم تشتّتوا في أطراف المملكة، حتّى إذا ما وجدهم عاملهم بلطف وبنى لهم كنائس وأماكن عبادة.

حالما ارتقى الملك الشابّ العرش حتّى عاد إيديسيوس إلى صور حيث رُسم كاهنًا، في حين توجّه فرومنتيوس إلى الإسكندريّة لكي يُطلع

---

(١٢) RUFIN, *Histoire ecclésiastique*, I, 9, in: P. L., t. XXI, col. 478-480; cf. AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1236.

(١٣) يرى الباحث غلاسر أنّ نقض المعاهدة يعود إلى سياسة حِمْيَر المتقلّبة إزاء أكسوم، وأنّ الملك الحِمْيَريّ كان حينذاك عَمْر (٣٢٥-٣٣٠)، الذي مال إلى اليهوديّة ولربّما مارسها. راجع:
GLASER, *Skisse* II (1890), p. 120 ss.

(١٤) يعتبر غلاسر أنّ الملكة المذكورة هي بِلْكيس الشهيرة (الملكة ماكيدا Mâkêda في الأساطير الإثيوبيّة)، وأنّ أباها هَدْ - هَاد Had-hâd آزرها في إدارة شؤون المملكة. (راجع الحاشية السابقة).

بطريركها أثناسيوس على أوضاع المسيحيّين في المملكة التي عاش فيها. فما كان من أمر القدّيس أثناسيوس إلّا أن رسمه أسقفًا وأعاده إلى المملكة عينها ومعه عدد من الكهنة، فشهدت الكنيسة على أثر ذلك ازدهارًا كبيرًا[١٥].

في الواقع، بنى غلاسر افتراضه على أسطورة الملك اليتيم العربيّة، وحاول أن يماثل بين شخصيّاتها وشخصيّات رواية فرومنتيوس وإيديسيوس. ولكنّ المعطيات التي نستنتجها من عدّة مصادر، على غموضها[١٦]، تجعلنا نميل إلى الاعتقاد أنّ المقصود في أسطورة روفينُس هو تبشير الحبشة، لا بلاد حِمْيَر.

أوّلًا: دخول المسيحيّة بلاد حِمْيَر بحصر المعنى (غرب اليَمَن)

أ - نشأة المسيحيّة: بعثة القيصر قسطنطيوس الثاني

يروي المؤرّخ فيلوستورجيوس[١٧] أنّ القيصر قسطنطيوس الثاني (٣٣٧-٣٦١)، الذي أولى شؤون حِمْيَر والجنوب بشكل عامّ اهتمامًا كبيرًا، أرسل بعثة برئاسة الأسقف تيوفيلُس الهندي[١٨]، على الأرجح قبل

(١٥) تبعًا لـ Duchesne، رُسم فرومنتيوس أسقفًا على عهد قسطنطين، أو قليلًا قبل السنة ٣٤٠ أو قليلًا بعد السنة ٣٤٦. ذلك بأنّ أثناسيوس كان غائبًا عن الإسكندريّة في المدّة التي تفصل بين التاريخَين. وبما أنّ إقامة الرجلَين في البلاط الملكيّ ما كانت لتدوم أقلّ من ١٥ سنة، تكون رحلة ميروبيوس قد تمّت بين العام ٣٢٠ و٣٢٥. راجع:
L. DUCHESNE, *Les églises séparées* (2 édit., Paris: 1905), p. 311.

(١٦) إنّ التعابير الجغرافيّة في المصادر، كما سبق وأشرنا إليه، تنقصها الدقّة، ولكنّها، على الغالب، تدلّ على الحبشة. نجد، على سبيل المثال، التعابير التالية:
Inde, Inde intérieure, Inde ultérieure, Inde ultime,... Cf. AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1237.

(١٧) PHILOSTORGE, *Histoire ecclésiastique*, III, 4, in: P. G. vol. 65, col. 481-485.

(١٨) أصله من جزيرة ديُس (سُقُطرى). كان في سقطرى منذ القديم سكّان إغريق منهم مسيحيّون. وفي مطلع القرن السادس، كان هؤلاء، أو على أقلّه قسم منهم، تابعين للجاثليق النسطوريّ. وقد كانوا شديدي الإخلاص للمسيحيّة حتّى إنّهم لم يتخلّوا عن إيمانهم في ذروة العهد الإسلاميّ، زمن الهمدانيّ وياقوت.

السنة ٣٥٦، الهدف منها إنشاء كنائس من أجل خدمة المواطنين البيزنطيّين المقيمين في تلك المملكة، وجلّهم من التجّار، ومحاولة نشر المسيحيّة. وتبعًا لرواية فيلوستورجيوس، كان السكّان الأصليّون حينها يمارسون الديانات الوثنيّة القديمة، باستثناء قلّة من اليهود.

أفلح تيوفيلُس في الحصول على إذن مَلكيكَرِب ملك الحِمْيَريّين، الذي اعتنق هو نفسه المسيحيّة[١٩]، ليبني ثلاث كنائس: كنيسة في العاصمة ظَفَار، وثانية في عدن، وثالثة في مدينة على مدخل الخليج الفارسيّ، ربّما مضيق هرمز[٢٠]. ويضيف المؤرِّخ أنّ تيوفيلُس تابع مهمّته انطلاقًا من موطنه الأمّ، أي جزيرة سُقُطرى، فزار مناطق مجاورة أطلق عليها اسم «العربيّة الكبرى»، حيث وجد الأسقف فيها مسيحيّين على الدين القويم، أي المسيحيّة الأريوسيّة، ولكنّ عيبهم الوحيد كان جلوسهم وقت تلاوة الإنجيل. ومن «العربيّة الكبرى» ذهب تيوفيلُس إلى أكسوم. ومن المحتمل أن يكون هو نفسه من حمل رسالة قسطنتيوس إلى أميري الأكسوميّين أيْزَانَاس وسَيْزَانَاس، ليطلب إليهما أن يرسلا فرمنتيوس، أسقف أكسوم، ليعلن أمام الأريوسيّ جرجس الإسكندريّ أنّه لم يكن ينتمي إلى حزب أثناسيوس المشبوه[٢١].

---

(١٩) ثمّة مَن يفترض أنّ مَلْكِيكَرِب، وربّما أبوه تأران في أثناء حكمهما المشترك، اعتنقا المسيحيّة. وما يبرّر هذا الافتراض هو وجود مَلْكِيكَرِب في ظفار زمن زيارة تيوفيلُس، واكتشاف نقوش توحيديّة ترتقي إلى الزمن نفسه، ونهاية الوثنيّة في مأرب. راجع:
RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 419.

(٢٠) يُبرّر هذا الأصل البيزنطيّ للمسيحيّة في جنوب غرب اليمن استعمال كلمة «قليس»، التي تبدو مشتقّة من كلمة إكليسيا اليونانيّة. وقد عثت تلك الكلمة، في نقشين حميريّين يعودان إلى السنة ٥٢٤، كنيسة ظفار وكنيسة المُخا. راجع:
RYCKMANS, *Inscriptions* (1953), p. 284-303 (Inscriptions Ry 507, 4 et Ry 408, 3,4).
من جهة أخرى، عُرف عن فيلوستورجيوس مبالغته في كلّ ما يختصّ بالأريوسيّة، لذا من المحتمل أن تكون الكنيسة الثالثة في هرمز في اختلاقه. راجع:
HECHAIMÉ, *Cheikho* (1967), p. 80-81.

(٢١) راجع:
ATHANASE, *Apol. ad Constantium*, XXXI, in: P. G., t. XXV, col. 636-637;=

تفصح رسالة تيوفيلُس، في الواقع، عن نزاعات عقائديّة وسياسيّة في آن واحد. فمن الناحية العقائديّة، كان الصراع على النفوذ متأجّجًا بين الأريوسيّة وأنصار أثناسيوس، ومن الناحية السياسيّة، كانت النزاعات المتكرّرة بين بيزنطية وفارس تهدّد الطرق التجاريّة البرّيّة التي تعبر الجزيرة. فكانت بالتالي مبادرة الإمبراطور قسطنتيوس ليبني كنائس في الجنوب، لا ليضمن حرّيّة العبادة للتجّار الرومان المقيمين هنالك فحسب، بل لتعزيز وجوده السياسيّ بصورة غير مباشرة وضمان حياد حِمْيَر إزاء الفرس، لا سيّما وأنّ الحجاز كان خاضعًا لملوك الحِيرة[٢٢]، أتباع الفرس، والجماعات اليهوديّة في الحجاز تميل إليهم، وهذا يبرّر معارضة يهود الجنوب لمهمّة تيوفيلُس[٢٣].

ماذا أعطت رسالة تيوفيلُس من نتائج؟

إنّ المعلومات التي نستقيها من المصادر التاريخيّة الكنسيّة ومن الكتّاب العرب والنقوش الحِمْيَريّة، تجمع كلّها، على أنّ تأثير عمل تيوفيلُس كان مؤقّتًا. فليس هنالك من ذكر لتأسيس سلطة كنسيّة في حِمْيَر، وغاب كلّ ذكر لكنيسة عدن منذ ذلك الحين.

إنّ تشييد كنائس حيث سكن التجّار البيزنطيّون، واهتداء الملك، الذي كان نجاحًا غير متوقّع، ووضع حدّ للوثنيّة الرسميّة على الأقلّ، لم تمثّل بداية فعليّة لتبشير حِمْيَر. فالمسيحيّة أُخمدت في فترة لم تتعدّ القرن الواحد، في حين شهدت اليهوديّة نجاحًا كبيرًا، إذ سيطرت بصورة رسميّة

= cf. AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1238.

(٢٢) كان الحجاز بكامله في زمن شابور الأوّل، وصولًا إلى تخوم نجران، خاضعًا لملوك الحيرة. ولم تلبث تلك الحالة، التي انقلبت لصالح الرومان في أواخر عهد امرىء القيس، أن عادت إلى سابق عهدها بعد موت هذا سنة ٣٢٨. راجع في شأن الحيرة: TRIMINGHAM, *Christianity* (1990), p. 188-201.

(٢٣) قامت الجماعات اليهوديّة الحضريّة في الحجاز بدور مهمّ في ظلّ الإدارة التابعة للفرس. فندرك بالتالي أنّ معارضة يهود الجنوب لمهمّة تيوفيلُس لم تقتصر على الصعيد الدينيّ، كما يذكر فيلوستورجيوس، بل شملت الصعيد السياسيّ أيضًا. راجع:

RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 446-447.

في المملكة من حوالى السنة ٤٤٠ إلى ٥٢٥. فالتقاليد تتّفق عمومًا على أنّ ابن مَلْكِيكَرِب، التُّبّع أَسْعَد أبو كَرِب أو أَسْد كامل (أبو كَرِب أسعد)، قد تهوّد[٢٤]. والملوك الذين خلفوه كانوا من اليهود، أو على أقلّه من مناصري اليهوديّة. وما يُعزّز هذا الاعتقاد جملة حقائق، أوّلها أنّ نقوش ذلك العصر التوحيديّة، وفيها ذكر «للرحمان»[٢٥]، تبيّن مدى انتشار اليهوديّة وتعاظم نفوذها. ثمّ إنّ بعض المصادر العربيّة تتكلّم على ملكٍ لاحقٍ لـ «أبو كرب»، اسمه عبد كُلال بن مثوّب، تحوّل إلى المسيحيّة بفضل مرسلٍ غسّانيّ، ولكنّه أخفى أمر اهتدائه خوفًا من شعبه. وما إن علم الحِمْيَرِيّون أنّ ملكهم ترك دينهم حتّى قتلوا الرجل الذي نصّره[٢٦]. إضافة إلى ذلك، يأتي ثيودوروس القارئ[٢٧] على ذكر شعب كان خاضعًا للفرس، يقطن ساحل الجنوب حيث عاشت الملكة التي زارت سليمان، وأنّ ذلك الشعب كان وثنيًّا. وجميع الدلائل تشير إلى أنّ المقصود بهذا الشعب هم الحِمْيَرِيّون. ولا عجب أن يكون النفوذ الفارسيّ قد قوي في مملكة حِمْيَر مع انتشار اليهوديّة، لا سيّما وأنّ الفرس، في بعض أوقات صراعهم مع البيزنطيّين، آثروا اليهوديّة على المسيحيّة، بما أنّهم استغلّوا

---

(٢٤) قام هذا الملك بحملات عديدة أوصلته حتّى العراق وأذربيجان. وبحسب الأسطورة، وصل بإحدى حملاته إلى يثرب في الحجاز. غير أنّ رجال الدين اليهود في تلك المدينة أقنعوا الملك بالعدول عن غزو المدينة التي صارت بعد قرنين مدينة النبيّ العربيّ. راجع: الطبري، تاريخ، ج ١، ص ٩٠١-٩٠٢. وهنالك مصادر أخرى (المصدر نفسه ص ٩٠٣-٩٠٤) تفيد أنّ المدينة كانت مكّة، وأنّ «أبو كَرِب» كان أوّل مَن ألبس الكعبة كسوته. ويقال إنّه أتى باثنين من رجال الدين اليهود إلى الجنوب، وهما هوّاده هو وشعبه. بيد أنّ الأسطورة إن دلّت على شيء فعلى صحّة تحوّل أبو كرب إلى اليهوديّة.

(٢٥) GLASER, *Skisse* II (1890), p. 542. Voir aussi: RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 436.

(٢٦) كتب الطبري: «... فأخذ الملك عبد كلال بن مثوب مخافة أن يطمع في الملك غير أهل بيت المملكة، فوليه بسنّ وتجربة سياسيّة حسنة، وكان فيما ذكروا على دين النصرانيّة الأولى، وكان يسرّ ذلك من قومه، وكان الذي دعاه إليه رجل من غسّان قدم عليه من الشام، فوثبت حِمْيَر بالغسّانيّ فقتلته...»، تاريخ، ج ١، ص ٨٨١.

(٢٧) Théodore le LECTEUR, *Histoire ecclésiastique*, II, 58, in: MIGNE, P. G., t. 96, col. 212; cf. AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1241.

الأوضاع الدينيّة في سبيل بلوغ أهدافهم السياسيّة.

يمكتنا أن نعتبر إذًا، أنّ المسيحيّة، في القرن الخامس، كانت غائبة عن حِمْيَر بحصر المعنى، أي غرب اليَمَن، في حين أنّ اليهوديّة قويت فيها كما بقيت الوثنيّة شائعة بين الشعب، على ما نستنتجه من بعض المصادر. فكتاب أعمال عزقير[٢٨] الحبشيّ، يبيّن أنّ المسيحيّة لم تكن قد تأسّست بعد في حِمْيَر في منتصف القرن الخامس. ويذكر المؤرّخ يوحنّا دياكرينومنوس أنّ الحِمْيَريّين كانوا من اليهود ولم يعرفوا المسيحيّة إلّا على عهد الإمبراطور أنسطاس الأوّل (٤٩١-٥١٨)، إذ رُسم لهم أسقف هو سلفانُس[٢٩]. وفي الواقع، نادرًا ما تشير المصادر إلى علاقات قامت بين حِمْيَر وبيزنطية في الفترة الفاصلة بين عهد قسطنتيوس (ق٤) وعهد أنسطاس، الذي عاد وأولى الجنوب أهمّيّة في سياسته. غير أنّ إرسال الأسقف سلفانُس من بيزنطية إلى حِمْيَر يطرح أكثر من مسألة.

ب - مسألة الأسقف سلفانُس

ذكرنا في ما تقدّم أنّ اليهوديّة انتشرت في حِمْيَر إبّان القرن الخامس، في حين أنّ المسيحيّة غابت عنها (أي عن حِمْيَر بحصر المعنى). وقد رافق تلك التطوّرات اضطهادات، لم تخلُ من دوافع سياسيّة، طالت مسيحيّي نجران، وآلت إلى تفاقم الأوضاع حتّى الاضطهاد الكبير على عهد ذي نواس.

يُروى في كتاب أعمال عزقير، الذي أشرنا إليه أعلاه، أنّ ملك

---

(٢٨) هذا الكتاب هو، في الواقع، سير قدّيسين ولكن له أهمّيّة تاريخيّة كبيرة، بالرغم ممّا يتضمّنه من روايات أسطوريّة وخياليّة. وأهمّيّته بالنسبة إلينا تكمن في أنّه يزوّدنا بمعلومات وفيرة عن المسيحيّة في نجران إبّان النصف الثاني من القرن الخامس. سنعود إلى ذكر هذا الكتاب في سياق كلامنا على مسيحيّة نجران. يبقى أن نشير إلى أنّ الكتاب تُرجم إلى الإيطاليّة وطُبع في السنة ١٩٠١:
C. Conti ROSSINI, «Un documento sul cristianismo nello Iemen ai tempi del Re Sarahbil Yakkuf», *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, Classe di scinze morali, storiche e filologiche*, 19 ser. 5a (Rome, 1910), p. 705-750; cf. SHAHID, *Byzantium* (1989), p. 370 n. 170.

(٢٩) SHAHID, *Byzantium* (1989), p. 377 n. 190. Voir aussi: MIGNE, P. G., t. 96, col. 211.

حِمْيَر شَرَحبِيل يكّوف، الذي ملك بعد منتصف القرن الخامس، أرسل في طلب المدعوّ عزقير، وكان كاهنًا ينشر المسيحيّة في نجران. وعندما أُحضر إليه في ظَفَار، طرح عليه أسئلة تتعلّق بإيمانه المسيحيّ، التي رأى الملكُ فيها ديانة جديدة لم تعرفها البلاد. ثمّ عاد الملك وأرسله ثانية إلى نجران حيث أُعلم. وهنالك رواية أخرى ترد في كتاب الحِمْيَريّين، الذي وصلتنا أجزاء منه بالسريانيّة(٣٠)، تفيد أنّ مسيحيّي نجران تعرّضوا لاضطهاد سلطات حِمْيَر ممّا أدّى إلى تدخّل الحبش، وقد جاء ذلك التدخّل نتيجة مبادرة أسقف اسمه توما(٣١)، حَمَلَ قضيّة المسيحيّين إلى نجاشيّ الحبشة. ولعلّ تحرّك توما يتّصل برواية أخرى عن استشهاد بولس(٣٢)، أوّل أسقف مونوفيزيّ على نجران، استُشهد حوالى السنة ٥٢٠ في ظَفَار(٣٣).

لماذا كانت سياسة سلطات حِمْيَر غير متساهلة إزاء مسيحيّة نجران؟ لا شكّ أنّ المسيحيّة المونوفيزيّة بدأت تقوى في نجران مع الأسقف بولس الأوّل، وكان لهذا نتيجتان: أوّلًا، خلق حالة توتّر بين اليهود والمسيحيّين في نجران، ممّا حمل يهود حِمْيَر على حثّ الملك على التدخّل، وثانيًا،

---

(٣٠) MOBERG, *Himyarites* (1924). Text: p. 1-61; translation: p. CII-CXLVI.

(٣١) لعلّه كان أسقفًا على منطقة قريبة من الجنوب، على سبيل المثال أدوليس (زولا اليوم) عبر البحر الأحمر.

(٣٢) تبعًا لـ كتاب الحمريّين (مذكور أعلاه، ص ٢٢ أ)، ورسالة سمعان البيت حرشميّ (المقطع ٤، المرجع أدناه)، توفّي بولس قبل الاضطهاد الكبير بعد أن قام بمهمّته بنجاح طوال مدّة كافية من الزمن. في شأن رسالة سمعان، فقد طُبعت ونُشرت بالإيطاليّة سنة ١٨٨١، راجع:
I. GUIDI, *La lettra di Simeone vescovo di Beth-Arsam sopra i martiri omeriti*, dans «Atti della R. Accademia dei Lincei», Memorie della cl. di sc. mor., stor. e filol. ser. 3a, 7, Roma 1881, p. 480-515; cf. RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 423 n. 52.

(٣٣) هنا ما بيّنه شهيد بالاستناد إلى رسالة سمعان البيت حرشميّ الجديدة، راجع:
Irfan SHAHID, *The Martyrs of Najran* (Subsidia Hagiographica, 49), (Brussels: 1971). Text: p. III-XXVI, pl. IA-IXC; translation: p. 44-64.
وفي شأن صحّة نسبة هذه الرسالة «الجديدة» إلى سمعان البيت حرشميّ، راجع:
Irfan SHAHID, «The Martyrs of Najran», in: *Le Muséon*, 103 (1990), p. 151-153.

رأت سلطات حِمْيَر في مسيحيّة نجران المونوفيزيّة خطرًا قد يُضعف نفوذها ويعزّز نفوذ بيزنطية أو الحبشة. فكان بالتالي الاضطهاد المحدود[٣٤] الذي أدّى إلى تدخّل للنجاشيّ كان محصورًا في مقاطعة قبيلة الأشْعَر وميناثها المُخا، وفي المنطقة المقابلة لها في الداخل، أي ظَفَار. وعلى ما يبدو، دخلت المسيحيّة، في أعقاب ذلك، تلك المناطق[٣٥]. فهنالك دلائل قاطعة على وجود كنيستَين في مرفأ المُخا ومدينة ظَفَار عندما بدأ ذو نواس حربه.

من شأن هذه الأمور أن تنير قليلًا مسألة الأسقف سلفانُس، «أسقف الحِمْيَريِّين»، عمّ المؤرّخ المونوفيزيّ يوحنّا ديوكرومينوس. إذ يبدو أنّ إرسال بيزنطية أسقفًا إلى حِمْيَر، التي كانت في حال عداء معها، والتي أظهرت عدم تسامح حيال المسيحيّين، لا سيّما في القرن الخامس، هي خطوة لا تخلو من الغرابة. فلا شكّ أنّ ظروفًا طرأت جعلت من وصول أسقف بيزنطيّ إلى حِمْيَر مقبول. يرى شهيد[٣٦]، عن حقّ، أنّ الأوضاع التي نتجت عن تدخّل النجاشيّ سمحت لبيزنطية بإرسال سلفانُس، ولربّما كان ذلك بناءً على طلب النجاشيّ نفسه. وصل سلفانُس إلى حِمْيَر في العقد الثاني من القرن السادس، وكان كرسيّ أسقفيّته إمّا في المُخا أو في

---

(٣٤) أرسل يعقوب السَّروجي (توفّي سنة ٥٢١) بالمناسبة رسالة تعزية إلى مسيحيّي نجران، وفي رسالته تلك لا يأتي على ذكر شهداء، ممّا حمل ركمانز على الاعتقاد بأنّ الاضطهاد كان غير دمويّ، وهذا قد يكون صحيحًا لولا رواية استشهاد الأسقف بولس التي ذكرناها، والتي، كما يقول شهيد، قد تكون على علاقة بمبادرة الأسقف توما وبالتالي بالتدخّل الحبشيّ. راجع:
RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 422-423.

(٣٥) يُعدُّ هذا التدخّل الثاني، إذ سبق للحبشيّين أن قاموا في القرن الرابع باحتلال قسم من ساحل حِمْيَر، حَمَلَ اسم «الحبشة» مثل إثيوبيا. غير أنّنا لا نعرف الكثير عن التدخّل الأوّل. راجع:
SHAHID, *Byzantium* (1989), p. 380 n. 199.

(٣٦) فضلًا عن ذلك، لا يُغيّب شهيد احتمال أن يكون سلفانُس أرسل إلى نجران، ويفترض أنّ يوحنّا ديكرونومينوس، في كلامه على أسقف أرسل إلى حِمْيَر، إنّما يشمل نجران. غير أنّ هذا الافتراض يحتاج إلى براهين. راجع:
SHAHID, *Byzantium* (1989), p. 378-379, 381.

ظَفَار[٣٧]. غير أنّنا نجهل ما الذي حصل معه بعد وصوله إلى حِمْيَر. مهما يكن من أمر، فقد دُمِّرت كلتا الكنيستين في أثناء حرب ذي نواس التي سنتكلّم عليها لاحقًا.

ثانيًا: دخول المسيحيّة نجران

لا نعلم الكثير عن بداية المسيحيّة في نجران، لا سيّما وأنّه لم نعثر على أيّة نقوش توحيديّة في تلك المنطقة. يذكر يوحنّا الأفسسيّ أنّه في السنة ٣٠٥ اهتدى سكّان تلك المنطقة إلى المسيحيّة بفضل امرأة أسيرة. غير أنّ هذه المعلومة مستقاة من سقراط[٣٨] الذي لا يذكر صراحة الحِمْيَرِيّين، بل الإيبريّين Ibériens. لذا لا تنطبق هذه المعلومة على الحِمْيَرِيّين، وبوجه خاصّ على النجرانيّين. يبقى الآن أن نتفحّص المصادر المتبقّية، وهي ثلاثة: عربيّة وسريانيّة وحبشيّة، لنحاول أن نكوّن صورة عن وضع مسيحيّة نجران.

أ - رواية فيميُّن وعبدالله بن الثامر

تتألّف المصادر العربيّة أساسًا من روايات أسطوريّة. وتبعًا لإحدى هذه الروايات، التي يسردها ابن إسحاق[٣٩]، يعود الفضل في تأسيس أوّل جماعة مسيحيّة في نجران إلى شخص اسمه فَيْميُّن (أو فيميُّن). كان هذا رجلًا تقيًّا زاهدًا يتجوّل في سورية، يتجنّب المدن الصاخبة. وكان بنّاءً يستعمل الطين في بناء المنازل. وكان يتنقّل ويمكث في القرى ويُعنى بنفسه، ولكنّه ما كان ليغادر إحداها، إلّا إن افتُضح أمره، حينذاك كان يتركها، ويذهب إلى غيرها، حيث لا يعرفه أحد. وما لبث أن انضمّ إليه

---

(٣٧) SHAHID, *Byzantium* (1989), p. 380.

(٣٨) كذلك ابن العبريّ الذي لا يذكر الحميريّين بل الإيبريّين، راجع:
SOCRATE, *Histoire ecclésiastique*, I, 20, in: P. G., t. 67, col. 129;
BARHEBRAEUS, *Chronicum syriacum* éd. Bedjan, p. 60; cf. AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1241.

(٣٩) إبن هشام، السيرة، ج ١، ص ٢٠-٢٢، والطبري، تاريخ، ج ١، ص ٩٢٠-٩٢٢.

تلميذ اسمه صالح، أبدى له ميلًا كبيرًا. ثمّ أسرهما البدو ووصلوا بهما إلى نجران كعبدين. فاشترى فيميُّن رجلٌ شريف من نجران، وأعطاه بيتًا منفردًا ليسكن فيه. ومن طريق معجزة أيبست نخلة النجرانيّين المقدّسة، هدى أخيرًا السكّان إلى الإيمان، فاعتنقوا حينذاك «دين عيسى بن مريم»[٤٠].

بيد أنّ هنالك تقليدًا آخر، يذكره ابن إسحاق أيضًا[٤١]، عقب قصّة فيميُّن، يدور حول عبدالله بن الثامر[٤٢]. وفي الواقع، أوجه الشبه بين الروايتين عديدة. كان عبدالله شابًّا يتعلّم السِّحْر نزولًا عند رغبة والديه. ولكنّ متوحّدًا التقاه وثناه عن غايته. فاهتدى عبدالله إلى المسيحيّة ولازم المتوحّد، الذي كان، بحسب وهب بن منبّه، فيميُّن نفسه. ثمّ كان أن شفى عبدالله رجلًا سقيمًا، فأثار بصنيعه هذا حفيظة الملك الذي بدأ يلتمس وسيلة لإهلاكه. فدفعه أوّلًا من قمّة جبل عالٍ، وإذ وجده سليمًا معافى، عاد ورماه في بحيرة. غير أنّ عبدالله خرج منها سالمًا. فما كان

(٤٠) جاء في السيرة: «... قال له (سيّده) فيميُّن: إنّما أنتم في باطل أنّ هذه النخلة لا تضرّ ولا تنفع ولو دعوتُ عليها إلهي الذي أعبده لأهلكها، هو الله وحده لا شريك له. قال: فقال له سيّدُهُ: فافعل فإنّك إن فعلتَ دخلنا في دينك وتركنا ما نحن عليه. قال: فقام فيميُّن فتطهّر وصلّى ركعتين ثمّ دعا الله عليها، فأرسل الله عزّ وجلّ ريحًا فَجَعَفَتْها من أصلها فألْقَتها. فاتبعه عند ذلك أهل نجران على دينه، فحملهم على الشريعة من دين عيسى بن مريم»، ابن هشام، السيرة، ج ١، ص ٣٣.
من جهة أخرى، بيّن توباخ، في دراسة حديثة له، أنّ أسطورة فيميُّن صيغت بعقليّة سريانيّة فرضت مثال «رجل الله» الذي شاع في البرّ السوريّ. فمن خلال الاتّصال الوثيق بالعالم، وصلت المسيحيّة السريانيّة، بل وطريقة فَهْمِها التديّن أيضًا، إلى نجران، وانعكس ذلك على نتاج أدبيّ، مِثل رواية فيميُّن. راجع:
TUBACH, «Das Anfänge des Christentums in Südarabien», in: *Parole de l'Orient*, 18 (1993), p. 101-111.

(٤١) إبن هشام، السيرة، ج ١، ص ٢٣-٢٤، والطبري، تاريخ، ج ١، ص ٩٢٤-٩٢٥.

(٤٢) أجلّ عبدالله في وادي نجران كوالي، راجع:
Joëlle BEAUCAMP & Christian ROBIN, «Le christianisme dans la Péninsule arabique d'après l'épigraphie et l'archéologie», in: *Hommages à Paul Lemerle* (Paris: 1981), 54 et surtout note 49.

من أمر عبدالله أمام عجز الملك إلّا أن أبلغه أنّه لن يكون له عليه من سلطان إلّا إن اعترف بوحدانيّة الله. فرضخ الملك لشرط عبدالله، ثمّ أخذ عصاه وقضى على عبدالله بضربة خفيفة. ولكنّ الملك سقط لوقته ميتًا. فسارع النجرانيّون حينذاك إلى اعتناق المسيحيّة(٤٣).

ويشير ركمانز(٤٤) إلى وجود نصّ مختلف لهذه الرواية في تقليد يرتقي إلى صُهَيب، وفيه أوجه شبه عديدة مع ما ورد في القرآن ٨٥/ ٤-٨ في شأن «أصحاب الأخدود». وفي تلك الرواية، لم يلاق الشابّ المؤمن حتفه إلّا بعد أن صُلب على نخلة ورُمي برمح يحمل اسم سيّده، وإنّما تمّ ذلك بناءً على تعليماته. أمّا الشعب، فقد اهتدى في أثر ذلك، ولكنّ الملك حفر حفرة أوقد فيها نارًا وألقى فيها من تنصّر(٤٥).

لقد أبرز موبرغ(٤٦) الطابع الأسطوريّ في هذه الروايات، ويرهن أنّ

---

(٤٣) جاء في السيرة: «... قال له (للملك) عبدالله بن الثامر: إنّك والله لا تقدم على قتلي حتّى توحّد الله، فتؤمن بما آمنتُ به. فإنّك إن فعلت سُلِّطت عليّ فقتلتني. قال: فوحّدَ اللهَ ذلك الملكُ، وشهدَ شهادة عبدالله بن الثامر، ثمّ ضربه بعصاة كانت في يده، فشَجَّه شجّة غير كبيرة فقتله. وهلك الملكُ مكانه، واستجمع أهلُ نجران على دين عبدالله بن الثامر، وكان على ما جاء به عيسى من الإنجيل وحُكمه»، ابن هِشام، السيرة، ج ١، ص ٢٤.

(٤٤) RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 442.

(٤٥) كتب الطبري: «قال (الملكُ): لأقتلنّك، قال: ما أنتَ بقاتلي حتّى تصنع ما آمرك به. قال: فقال الغلامُ للملك: اجمع الناس في صعيدٍ واحدٍ، ثمّ اصلبني، ثمّ خذ سهمًا من كِنانتي، فارمني وقل: باسم ربّ الغلام، فإنّك ستقتلني. قال: فجمع الناس في صعيدٍ [illegible]. قال: وصلبه وأخذ سهمًا من كِنانته، فوضعه في كبد القوس، ثمّ رمى فقال: باسم ربّ الغلام. فوقع السّهم في صُدْغ الغلام، فوضع يده هكذا على صدغه، ومات الغلام. فقال الناس: آمنّا بربّ الغلام. فقالوا للملك: كا صنعتَ، الذي كنتَ تحذر قد وقع، قد آمن الناسُ. فأمر بأفواه السّكك، فأُخذت. وخدّ الأخدودَ وضرم فيه النيران، وأخذهم وقال: إن رجعوا وإلّا فالقوهم في النار. قال: فكانوا يلقونهم في النار»، الطبري، جامع، ج ١٥، ص ١٣٤.

(٤٦) A. MOBERG, *Über einige christliche Legenden in der islamischen Tradition*, (Lund: 1930), p. 15-35.

في الواقع، تنتمي الروايات، التي تأتي الكتابات العربيّة على ذكرها، إلى عالم الخرافات، وقلّما يشير إليها المؤرّخون. لذا يجب الرجوع إليها بحذر كبير.=

عناصر كثيرة منها استُقيت من الأسطورة الفارسيّة المعروفة يَزْدِين - بِثيون Yazdin - Péthion، التي تتمحور حول استشهاد بثيون سنة ٤٤٧، وأُضيف إليها عناصر أسطوريّة أخرى.

ب) رواية حنّان/حيّان

يبقى من المصادر العربيّة التي يجب أن نلمع إليها تاريخ سِعِرْت الأخباريّ النسطوريّ(٤٧)، وهو تاريخ دُوِّن، بلا شكّ، سنة ١٠٤٠م، باللغة العربيّة، ولكن استنادًا إلى مصادر سريانيّة قديمة العهد لم يصلنا منها شيء.

وفقًا لرواية هذا الكتاب، كان هنالك في نجران، على عهد يزدجرد، تاجر شهير في المنطقة اسمه حنّان. قصد هذا مرّة القسطنطينيّة بدافع التجارة، ثمّ عاد إلى موطنه، ومنه ذهب إلى بلاد فارس. ولكنّه مرّ في الحِيرة، حيث راود بعض المسيحيّين وتعرّف إلى معتقداتهم. وما لبث أن تعمّد وبقي في المدينة ردحًا من الزمن. ثمّ عاد إلى موطنه وأخذ يحثّ مواطنيه على اعتناق ديانته الجديدة. فعمّدَ أفرادَ عائلته وأشخاصًا من مدينته ومن المناطق المجاورة. وبعون بعضهم، قام بتبشير منطقة حِمْيَر ومحيطها القريب من أكسوم(٤٨). ولاحقًا، وصل إلى العرش في تلك البلاد ملك يهوديّ اسمه مسروق(٤٩)، كانت والدته يهوديّة أُسرت في نصيبين واشتراها ملك يمنيّ. فلقّنت ابنها الديانة اليهوديّة. وعندما خلف هذا أباه على العرش، قتل الكثير من المسيحيّين.

يرى موبرغ(٥٠) أنّه من غير المستبعد أن تكون هذه الرواية قد استُقيت

=راجع في هذا الشأن:

HECHAIMÉ, *Cheikho* (1967), p. 82-93.

(٤٧) SCHER, *Histoire nestorienne*, t. V. p. 330-331.

(٤٨) لا نعلم شيئًا عن نشاط حيّان في أرض حِمْيَر بحصر المعنى، ومن غير المستبعد أن يكون قد قام بعملٍ تبشيريّ فيها، ولكن من دون تحقيق نتائج كبيرة.

(٤٩) المقصود به يوسف أسار يثأر أو أبا نواس.

(٥٠) على الغالب أنّ المقطع الصغير الذي يرد في تاريخ سعرت قد نُقل من الفصل الثاني=

من كتاب الحِمْيَريِّين، إذ تقول إحدى الشهيدات، أمام ذي نواس، إنّها ابنة شخص اسمه «حيّان»(٥١)، هو مَن أدخل المسيحيّة إلى نجران وبلاد الحِمْيَريِّين. فالاسمان، حنّان أو حيّان، لا يحولان دون مطابقة النصّين(٥٢). فالاسمان شبيهان كتابيًّا، أكان ذلك في السريانيّة أم في العربيّة. ويذهب شهيد(٥٣) إلى اعتبار أنّ كتاب الحِمْيَريِّين، الذي يستقي منه تاريخ سِعِرْت، يؤكّد أنّ حيّان هو اسم رجل عربيّ من مدينة نجران، كما وأنّه اسم أُثبت أنّه عربيّ قبل الإسلام وبعده. ومن جهة أخرى، حيّان هو اسم مسيحيّ، بل هو اسم يوحنّا وقد عُرِّب على وزن «فَعَّال»، ويلائم تمامًا مهتدٍ اعتنق المسيحيّة واعتمد في الحِيرَة.

بناءً على ما تقدّم، يمكننا أن نعتبر أنّ المسيحيّة بدأت في نجران بواسطة حيّان في وقت ما من عهد الملك الساسانيّ يزدجرد الأوّل (٣٩٩-٤٢٠)(٥٤).

=من كتاب الحميريّين، وهو فصل لم يصلنا منه سوى عنوانه: «قصّة حول بداية نشر المسيحيّة في بلاد الحميريّين». وكما أنّ هذا المقطع من تاريخ سعرت يملأ الفراغ الذي تركه فقدان نصّ الفصل الثاني من كتاب الحميريّين، فكذلك يتوسّع الفصل ٢١ من هذا الكتاب بالقصّة القصيرة في تاريخ سعرت المتّصلة باستشهاد حَبصَا.
Cf. MOBERG, *Himyarites* (1924), p. 31a & 32b. SHAHID, *Byzantium* (1989), p. 361 n. 135.

(٥١) «أنا ابنة حيّان من عائلة حيّان الكبير، الذي أدخل ربّنا عن طريقه المسيحيّة إلى أرضنا. إلّا أنّ والدي أحرق مجمعكم في ما مضى»، راجع:
MOBERG, *Himyarites* (1924), p. CXXIIIL 32b, ligne 6-10.

(٥٢) MOBERG, *Himyarites* (1924), p. 50.

(٥٣) SHAHID, *Byzantium* (1989), p. 362 & n. 138.

(٥٤) ظنّ بعضهم أنّ الملك المقصود هو يزدجِرد الثاني (٤٣٨-٤٥٧)، لا الأوّل، وبالتالي يكون دخول المسيحيّة تمّ في النصف الثاني من القرن الخامس. وقد بُني هذا الاستنتاج على حجّتين: أ) لا يأتي النصّ على تحديد مَن هو الملك، بل يُذكر فيه «يزدجرد» فحسب، وب) لا بدّ أنّ قرنًا كاملًا فصل بين حيّان المذكور في كتاب الحميريّين وحفيدته حبصا التي استُشهدت إبّان اضطهاد ذي نواس. غير أنّ شهيد دحض هذه الحجج وبيّن بما لا يقبل الجدل أنّ الملك هو يزدجرد الأوّل. فهو يشير إلى أنّه من غير الواضح ما إذا كان حيّان هو جدّ حبصا، بل لعلّه كان أبا جدّها. فهي لا تذكر صراحة أنّها ابنة حيّان، بل عبارة «الكبير» تدخل في السياق كعنصر في السلالة. وبالتالي، يمكن الافتراض أنّ حيّان، أباها، لم يكن ابن حيّان المعلّم،=

أمّا في شأن انتماء حيّان العقائديّ، فانطلاقًا من اعتبار أنّ الملك المذكور في تاريخ سِعِرْت هو يزدجرد الثاني، افترض هِرشبيرغ[٥٥] أنّ حيّان كان نسطوريًّا، وبالتالي يكون قد أدخل إلى نجران المسيحيّة النسطوريّة. غير أنّ ركمانز[٥٦] يخالفه الرأي حول هذا الموضوع، ويفترض أنّه من غير الممكن أن يكون حيّان/حنّان نسطوريًّا، وهو، في الوقت نفسه، مَن أدخل المسيحيّة إلى نجران، وجدّ إحدى الشهيدات التي كانت، بلا شكّ، مونوفيزيّة. وهذا ما حمل ركمانز، في آخر الأمر، إلى اعتبار حنّان المذكور في تاريخ سِعِرْت هو غير حيّان الوارد اسمه في كتاب الحِمْيَريّين. وهذا افتراض ساقط، كما أشرنا إليه آنفًا.

فضلًا عن ذلك، كون الملك الساسانيّ هو يزدجرد الأوّل، لا يزدجرد الثاني، يفتح في المجال إلى استنتاجات مغايرة في شأن انتماء حيّان العقائديّ، كما بيّنه شهيد[٥٧]. فحيّان زار الحِيرَة[٥٨] إبّان حكم يزدجرد الأوّل، أي قبل انعقاد مجمع أفسس (٤٣١)، الذي انتشرت النسطوريّة في أعقابه، وقبل انعقاد المجمع الخلقيدونيّ (٤٥١)، الذي سادت من بعده المونوفيزيّة كعقيدة أساسيّة في الشرق. ولا يغربنّ عن بالنا

=ولربّما كان حفيده، لا سيّما وأنّ «السميّ» هي بالأكثر بين الجدّ والحفيد، لا بين الأب والابن. راجع:
SHAHID, *Byzantium* (1989), p. 362-363.

(٥٥) HIRSCHBERG, *Nestorian Sources* (1939-1949).

(٥٦) RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 450-451.

(٥٧) SHAHID, *Byzantium* (1989), p. 363-364.

(٥٨) قد تساءل عن السبب الذي جعل حيّان يهتدي في الحيرة، لا في القسطنطينيّة. يعطي شهيد سببين وجيهين: ١. كانت المسيحيّة قد تأسّست في ذلك المركز العربيّ الكبير، وكان للحيرة أسقف، اسمه هوشع. فأصبحت المدينة مركزًا لنشر المسيحيّة وبوجه خاصّ بين عرب الجزيرة والخليج الفارسيّ، بحكم موقعها الجغرافيّ، و٢. كان حيّان منْ قبيلة الحارث بن كعب، التي غالبًا ما اختُصر اسمها بـ «بَلْحَارِث»، وكانت حينذاك القبيلة المسيطرة في نجران. فلا بدّ أنّ حيّان وجد العديد من أبناء قبيلته مستقرّين في الحيرة، إلى جانب مجموعات قبليّة أخرى من الجنوب، أمثال التنّوخ وأزد. وبما أنّ هؤلاء كانوا، على الغالب، قد اعتنقوا المسيحيّة، فقد أثّروا في قرار حيّان في هذا الشأن.
SHAHID, *Byzantium* (1989), p. 366-367.

أيضًا أنّ الحِيرَة لم تصبح مركزًا مونوفيزيًّا إلّا ابتداءً من السنة ٤٥٧ . فلا بدّ أنّ مسيحيّة حيّان، التي أدخلها إلى نجران، هي المسيحيّة التي عمّت الشرق عقب المجمعَين المسكونيّين في القرن الرابع، ويمكن أن نسمّيها مسيحيّة نيقيا. أمّا أنّ النسطوريّة والمونوفيزيّة كانتا معروفتين في نجران، فهو أمر صحيح، ولكن في وقت لاحق. ولا شكّ أنّ المونوفيزيّة، مع الوقت، أصبحت العقيدة الرئيسيّة في نجران.

ج - ردود فعل ملوك حِمْيَر

عرفت نجران، بفضل موقعها الجغرافيّ، ازدهارًا كبيرًا، يقوم أساسًا على التجارة. وبحكم بعدها عن سلطة حِمْيَر المركزيّة، تمتّعت بنوع من الاستقلال الذاتيّ. بل اتّخذت طابع مدينة مستقلّة ودولة كنسيّة. فزيّنت العمارات الرائعة والكنائس الكبيرة مختلف أنحاء المدينة. ومن جهة أخرى، تسبّب انتشار المسيحيّة بخلق جوّ متوتّر بين المسيحيّين وجماعات اليهود[٥٩]، كما ذكرنا في ما تقدّم.

إنّ هذه العوامل مجتمعة، إضافة إلى احتلال الحبش قسمًا من شاطئ اليَمَن، والصراع بين الفرس والبيزنطيّين من أجل السيطرة على الجزيرة، وانتشار اليهوديّة في حِمْيَر، جعلت حكّام حِمْيَر يتّخذون موقفًا عدائيًّا من مسيحيّي نجران، إذ رأوا فيهم خطرًا يهدّد سلطتهم. لذا لم يتوانوا عن مضايقتهم واضطهادهم.

في كتاب **أعمال عزقير**، كما ذكرنا سابقًا، رواية عن استشهاد الكاهن عزقير. تبعًا لتلك الرواية، أُلقي عزقير في سجن بنجران، وفي أثناء اعتقاله، كان يزوره، بطريقة عجائبيّة، خمسون شابًّا من طالبي

(٥٩) ما يعزّز هذا الاحتمال هي قول حبصا أمام ذي نواس: «والدي أحرق مجمعكم في ما مضى» (راجع الحاشية ٥١ أعلاه). فقولها يُظهر أنّ انتشار المسيحيّة المتزايد في نجران، حيث كان لليهود مجامع، أدّى إلى خلق توتّر بين الجماعتين، انتهى بأعمال تخريب وحرق طالت المجامع. فكان أن استجد يهود نجران بإخوتهم في العاصمة، فنتج من ذلك تدخّل شرحيئِل يكّوف، الملك الحميريّ. راجع:
SHAHID, *Byzantion* (1980), p. 371.

العماد، فعمّدهم وهو في السجن. فاقتيد إلى ظَفار (= ظَفَار)، وأُحضر أمام الملك سَرْبَحيل دانكِف (= شرحبيل يكّوف)، ولكنّه أبى أن يجحد دينه. فأمر الملك، نزولًا عند نصيحة اليهود المحيطين به، بصلبه على محرقة في نجران، فخرج من تلك المحنة سالمًا. ولمّا أراد اليهود رجمه، سقطوا لوقتهم موتى وغطّاهم الدّود. وأخيرًا، سلّم أحدُ تلامذته، نزولًا عند أمره، حسامًا إلى سيّاف، فقطع هذا رأسه[٦٠].

لرواية عزقير أهمّيّة خاصّة لأنّها تتضمّن حوادث تاريخيّة أُضفي عليها طابع أسطوريّ. فالملك المذكور فيها هو شرحبيل يكّوف، والمدينة ظَفار هي ظَفَار، كما تبيّن نفوذَ الحضور اليهوديّ في بلاط حِمْيَر[٦١].

لذا علينا أن نفترض أنّ عهد شرحبيل تميّز بإجراءات قاسية إزاء المسيحيّين، لعلّها أدّت إلى استشهاد بولس، أوّل أسقف مونوفيزيّ على نجران، حوالى السنة ٥٢٠، وبالتالي مبادرة الأسقف توما، فتدخّل النجاشيّ في المنطقة الساحليّة وظَفار.

من المرجّح أن يكون بولس قد رُسم أسقفًا حوالى السنة ٥٠٠، وبالتالي بقي مدّة طويلة على كرسيّه الأسقفيّ، وهذا يعلّل سبب شهرته[٦٢]، وتمكّنه من تنظيم كنيسته تنظيمًا دقيقًا أقلق سلطات حِمْيَر. ففضلًا عن الأسقف، كان هنالك رؤساء مشايخ ورؤساء شمامسة ورؤساء شدايقة وأبناء العهد وبنات العهد[٦٣].

---

(٦٠) في نهاية الرواية إشارة إلى أنّ ٣٨ شخصًا استُشهدوا مع عزقير، ومنهم متروبوليت وكهنة وشمامسة ورهبان... ولكنّ نهاية الرواية تناقض بدايتها، حيث يبدو عزقير مبشّر نجران الوحيد. فلا ريب في أنّ خاتمة الرواية إضافة لاحقة. راجع:
RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 442.

(٦١) هنالك معلومات أخرى في تلك الرواية تصف أوضاع الجنوب وصفًا جيّدًا. ففيها ذكر لقبيلتين هما ذا - سِعلبّان وذا - قيفان، هما، في الواقع، ذو - ثعلبان وذو - قيفان. وفيها ذكر لناحية وَشحو، حيث توقّف عزقير وهو في طريقه إلى ظفار، وهي مدينة وسحًا/وسخًا، إلخ. راجع:
RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p 443.

(٦٢) MOBERG, *Himyarites* (1924), p. LI.

(٦٣) راجع لائحة المحتويات في:

حروب ذي نواس

يحيط الغموض بالطريقة التي توصّل فيها ذو نواس إلى الحكم. وفقًا لبعض التقاليد، كان ذو نواس من أحد أفراد الأسرة الحِمْيَرِيّة الحاكمة، تخلّص من ملك غاصب اسمه ذو شَنَاتِر وخلفه. وثمّة رواية أخرى تفيد أنّ ذا نواس ارتقى العرش عقب موت ملك أقامه الحبش، وكان ذلك في فصل الشتاء الذي كانت تصعب الاتّصالات فيه مع أكسوم(٦٤).

ولا شكّ أنّ تهوّد ذو نواس، الذي ارتقى الحكم في السنة ٥٢٢، ألّف تواصلًا لسيطرة اليهوديّة المستمرّة على بلاط حِمْيَر. ويميل الباحثون المعاصرون إلى تفسير سياسة ذي نواس كمحاولة لإنشاء دولة ذات لون دينيّ واحد، هو اليهوديّة، على غرار عدوّيه التقليديّين بيزنطيّة وأكسوم(٦٥). ولكي يحقّق هدفه، هاجم أوّلًا المناطق التي يحتلّها الحبش، أي المنطقة الساحليّة لمرفأ المُخَا ومنطقة ظَفَار. ويتّضح من النقوش التي وصلتنا عن حملة ذي نواس(٦٦) أنّ تلك المنطقة عوملت على أنّها أرض عدوّ. إذ قُتل ١٤ ألفًا من السكّان بحدّ السيف، وأسر منهم ١١ ألفًا، ودُمّرت كنيسة المُخا وظَفَار، وأُهلك جنود النجاشيّ(٦٧).

والمثير في هذا المضمار هو أنّ الروايات والسير لا تحيي ذكرى ضحايا ذلك الهجوم، بل شهداء نجران فقط. وهذا يعطي الانطباع بأنّ ما حدث قد اعتُبر وكأنّه حرب بين بلدين. وفي كتاب **أعمال عزقير** ما يدعم

MOBERG, *Himyarites* (1924), p. CI-CIV; cf. SHAHID, *Byzantium* (1989), p. = 376 n. 186.

(٦٤) تعود الرواية الأولى إلى التقاليد العربيّة، والرواية الثانية إلى رسالة سمعان البيت عرشميّ المذكورة سابقًا. مهما يكن من أمر، فهنالك تشابه بين الروايتين. راجع:
AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1243-1244.

(٦٥) TRIMINGHAM, *Christianity* (1990), p. 289.

(٦٦) RYCKMANS, *Inscriptions* (1953), p. 333-336.

(٦٧) من الصعب أن نعتبر عمل ذي نواس تحريرًا لأرض يحتلّها عدوّ. فعلى الأرجح أنّ سكّان تلك المنطقة، من حميريّين وأجانب، تحوّلوا في نظر الملك إلى أعداء، لا سيّما وأنّ الوجود الحبشي فيها تعدّى أكثر من قرن. راجع:
RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 424-425.

هذا الافتراض. فتبعًا لرواية وردت فيه، قرّر الملك شنّ الحرب على جنود النجاشيّ الموجودين في البلاد، وبعد أن قضى عليهم قرّر تدمير مدينة نجران المسيحيّة وكنائسها(٦٨). لذا تفرّق الرواية بين الحرب على الحبش واضطهاد مسيحيّي نجران.

إضطهاد نجران

من المحتمل أن يكون ذو نواس قد استغلّ حوادث عنف وقعت في نجران واستهدفت اليهود لكي يبدأ هجومه على المدينة(٦٩). أمّا نجران، فيبدو أنّها قاومته، وبدت منيعة بحيث إنّه لجأ إلى الحيلة. فوعد سكّانها بالأمان والعفو إن استسلموا، ففعلوا. ولكنّه ما أن دخلها حتّى ارتكب مجازر رهيبة. فقد أمر جنوده بحفر حفرٍ كبيرة في جوار المدينة ملؤها بالوقود وأضرموا فيها النار، وراحوا يلقون فيها كلّ مَن أبى أن ينكر دينه ويعتنق اليهوديّة، فوصل عدد الضحايا إلى الآلاف، وكان من بينهم كهنة ورهبان من المناطق المجاورة والعذارى المكرّسات ونساء كهلات ترهّبن. أمّا وجهاء المدينة وأميرهم، واسمه الحارث(٧٠) (أطلق بعض

---

(٦٨) يرد في كتاب الحميريّين أنّ ذا نواس دمّر كنائس مأرب وحضرموت، وهما مدينتان عرفتا المسيحيّة، في الغالب، انطلاقًا من نجران، بسبب موقعها الجغرافيّ القريب منهما. راجع:
MOBERG, *Himyarites* (1924), p. 5b.
من جهة أخرى، يوفّر النقشان Ry 507 & 508 معلومات عن المنازعات بين الأكسوميّين والحميريّين في بداية القرن السادس. وتشير تلك المعلومات إلى أنّ المنازعات بدأت فعليًا في السنة ٥١٧ واستمرّت حتّى السنة ٥٢٥. أمّا ذو نواس، فقد أحدث تغييرًا في الصراع، إذ نجح في السيطرة على الأقسام التي احتلّها الحبش سابقًا، قبل أن يعود النجاشيّ ويسترجعها السنة ٥٢٥.
Cf. RYCKMANS, *Inscriptions* (1953), p. 331-336.

(٦٩) تبعًا لابن الكلبيّ، اتّخذ ذو نواس من موت اثنين من اليهود على يد النجرانيّين حجّة ليباشر هجومه على المدينة. راجع:
RABBATH, *Orient chrétien* (1989), p. 174.

(٧٠) يبدو أنّ اسم «الحارث»، الذي يرد أكثر من مرّة في كتاب الحميريّين، هو اسم القبيلة أكثر منه اسم شخص. وقد سبق وذكرنا أنّ قبيلة الحارث بن كعب، أو «بَلْحارث»، كانت نجرانيّة. (راجع الحاشية رقم ٥٨). من جهة أخرى، يرى بعضهم أنّ هذا «الحارث» أو «سيّد» نجران، والنجرانيّين عامّة، كان يفضّلون الحبش على سلطة=

الكتّاب العرب عليه اسم عبدالله ابن الثامر)، وكان رجلًا عُرف عنه تقواه وحكمته، فقيِّدوا. ثمّ جدّ ذو نواس في طلب أسقف المدينة، بولس، فأُعلم بأنّه توفّي منذ زمن قريب. فأمر بأن تُخرج عظامه وتُحرق وتُنثر رمادًا في الريح. أمّا الحارث ورفاقه، فاقتيدوا إلى مكان فيه جدول صغير بجوار المدينة وهنالك ضُربت أعناقهم. وعندما أظهرت زوجاتهنّ الثبات بالإيمان لقين المصير نفسه. وثمّة زوجة أحد الوجهاء، اسمها رُوما، أُحضرت مع ابنتيها إلى ذي نواس. فأُخذ هذا بجمالهنّ. بيد أنّ ثباتهنّ بالإيمان أفقده صوابه، فأمر بذبح الفتاتين أمام أمّهما التي أُكرهت على أن تذوق دمهما، ثمّ قُتلت هي أيضًا. وبعد أن ارتكب مأساة نجران، عاد وجيشه إلى صنعاء.

يبقى أن نلفت النظر إلى موضوع ذي شأن في هذا السياق. فركمانز[٧١] يشير إلى أنّه في رواية كتاب الحِمْيَريّين (ص ١٣أ) يُناشد مسروق (= ذو نواس) مسيحيّي نجران أن ينكروا ألوهيّة المسيح ويعلنوا أنّه كان مجرّد إنسان. وفي كتاب أعمال حزقير، يُدعى المسيحيّون مرّتين إلى الاعتراف بأنّ يسوع كان مجرّد إنسان، ويتابع النصّ: «أوَ تكونون أنتم أكثر ذكاءً من هؤلاء اليونانيّين المقيمين معنا ويسمّون أنفسهم نسطوريّين؟». وفي الكتاب نفسه، نجد أنّ النساطرة الذين كانوا يحيطون بمنذر الحِيرَة، الذي أرسل إليه ذو نواس خبر اضطهاده المسيحيّين طالبًا إليه أن يحذو حذوه[٧٢]، دعوا الملك إلى التجاوب مع الدعوة،

=ذي نواس، وبالتالي كان انتقام الملك الحِمْيَريّ، راجع:
RABBATH, *Orient chrétien* (1989), p. 174 n. 104.

(٧١) RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 451-452.

(٧٢) تبعًا لبعض المصادر، سارع ذو نواس إلى إبلاغ حليفَيه ملكَ الفرس وملكَ الحيرة بما قام به، وطلب إليهما التخلّص من المسيحيّين التابعين لهما. وقد وصل مبعوثو ذي نواس إلى هُفْهُف (الحسا)، بالقرب من الخليج الفارسيّ، حيث كان المنذر مجتمعًا ببعثة أرسلها الإمبراطور يُسطنيانُس، تتألّف من سرجيوس، أسقف الرُّصَافَة، والكاهن أبرامُس ورجال دين آخرين وعلمانيّين، كما كان بينهم سمعان المونوفيزيّ، أسقف بيت حرشام ببلاد فارس. وما أن سمع الحاضرون خبر المجزرة حتّى أصيبوا بالذهول. وقد أحيط مونوفيزيّو سوريّة والإمبراطور=

وأعلنوا هم أيضًا أنّ مَن صلبه اليهود كان إنسانًا لا الله. ويخلص ركمانز إلى الاستنتاج أنّ اضطهاد نجران استهدف أساسًا المونوفيزيّين، لا النسطوريّين(٧٣).

د – التدخّل الحبشيّ

تبعًا لابن هشام(٧٤)، وصل نجرانيّ، نجا من المجزرة، إلى بلاط ملك أكسوم، وأبلغ الملك، الذي كان حينذاك أليسباس Elesbaas أو كالِب، أخبار المجزرة، فصُعق ممّا بلغه، ووطّد العزم على الانتقام من ذي نواس.

فقد عبرت حملة عسكريّة مسيحيّة حبشيّة بابَ المندب بمباركة الإمبراطوريّة البيزنطيّة. وهزم الحبشُ ملكَ حِمْيَر المتهوّد، الذي قضى، بحسب الأسطورة، إنتحارًا في البحر، وحوّلوا البلاد إلى محميّة حبشيّة(٧٥).

=البيزنطيّ علمًا بما كان يجري. راجع:
AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1244.

(٧٣) يعتمد ركمانز أيضًا على تحليل هرشيرغ الذي ميّز بين مصدرين مختلفين في التقاليد المتّصلة بالاضطهاد، مصدر نسطوريّ يولي اهتمامه بدخول المسيحيّة إلى نجران وشهدائها الأوائل، ولا يولي اضطهاد نجران أهمّيّة كبيرة – وهو مصدر استقت منه التقاليد العربيّة – ومصدر مونوفيزيّ يركّز على الاضطهاد وشهدائه. راجع:
RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 449-450.

(٧٤) «قال بن إسحاق: وأفلت منهم رجل من سَبَأ يُقال له دَوْس ذو ثعلبان على فرس له، فسلك الرّمل فأعجزهم، فمضى على وجهه ذلك حتّى أتى قيصر الروم فاستنصره على ذي نواس وجنوده، وأخبره بما بلغ منهم. فقال له: بَعُدَت بلادُكَ منّا، ولكنّي سأكتب لك إلى ملك الحبشة، فإنّه على هذا الدين، وهو أقرب إلى بلادك. فكتب إليه يأمره بنصره والطلب بثأره. فقدم دَوْسٌ على النجاشيّ بكتاب قيصر، فبعث معه سبعين ألفًا من الحبشة، وأمر عليهم رجلًا يُقال له أرياط»، ابن هشام، السيرة، ج ١، ص ٢٥-٢٦.

(٧٥) بلغ عدد أفراد الجيش الحبشيّ الذي اجتاح حِمْير ٧٠ ألفًا، مزوّدين بسفن بيزنطيّة. عمد الحبش، بغية توطيد سيطرتهم على نجران واليمن، إلى ردم أسوار المدن، وإخضاع السكّان لنظام صارم. راجع:
RABBATH, *Orient chrétien* (1989), p. 174-175.

يُذكر في كتاب الحِمْيَرِيّين[٧٦] أنّ النجاشيّ كالب أتى بكهنة من الحبشة ساعدوا في إعادة تأسيس المسيحيّة. ويفيد الكتاب نفسه أنّ النجاشيّ أرسل خبر انتصاره إلى بطريرك الإسكندريّة المونوفيزيّ، طيموتاوس، الذي رسم أسقفًا لوقته وأرسله إلى الجنوب[٧٧].

أمّا على الصعيد السياسيّ، فقد تحوّلت البلاد كليًّا إلى محميّة حبشيّة، وعيّن النجاشيّ نائبًا له اسمه إزيميفاوس Esimiphaios[٧٨]، كان ينفّذ سياسته. وعلى عهد هذا، عاود البيزنطيّون انفتاحهم على الجنوب، فأرسل الإمبراطور يُسطنيانُس بعثة إلى اليَمَن بغية تنظيم تجارة الحرير عن طريق اليَمَن والحبشة، وتحويله بالتالي عن خطوط الفرس. وقد وعد إزيميفاوس والنجاشيّ البعثةَ بالتعاون. غير أنّ احتكار الفرس كلّ الحرير الذي كانت تنتجه الهند حال دون نجاح المحاولة البيزنطيّة.

ثورة أبْراهة

دام الاحتلال الحبشيّ حوالى نصف قرن، تخلّلته ثورة أبراهة، وهو قائد إثيوبيّ صاحب ثروة، أقدم على قتل الوالي الحِمْيَريّ الذي عيّنه نجاشيّ الحبشة، وأعلن استقلاله[٧٩]. وترتبط باسم أبراهة إنجازات

---

(٧٦) MOBERG, *Himyarites* (1924), p. 56a.

(٧٧) ظنّ كثيرون، أمثال إغران (AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1246)، أنّ الأسقف المذكور هو غريغنتيُس، الذي نُسب إليه مؤلّفان: جدل مع هِرْبان (يهوديّ)، وشرائع الحِميريّين. غير أنّ دراسة حديثة بيّنت أنّ المؤلّفين منحولين، بل وحتّى وجود غريغنتيُس نفسه مُختلق، راجع:
GREGOIRE, «Mahomet et le Monophysisme», in: *Mélanges Diehl*, (Paris: 1930), p. 115; cf. RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 452.

(٧٨) أو سُمَيْفَع أشْوَع من عائلة ذي يزن. وفي الواقع، اعترض بعضهم على المماثلة بين إزيميفاوس وسُمَيْفَع، بسبب افتقارنا إلى معطيات وافية تجيز لنا أن نقوم بمثل هكذا مماثلة. غير أنّ بعض المعطيات غير المباشرة متوفّرة في هذا الشأن. فكلاهما عاشا في الزمن نفسه، وينتميان إلى العائلة نفسها. راجع:
LOUNDINE, *Rapports* (1974), p. 319 n. 23.

(٧٩) أرسل كالب جيشًا على رأسه أحد أقاربه (أرياط) بهدف قمع التمرّد. غير أنّ أبراهة تمكّن من جذب الجيش إلى جانبه، إذ صوّر له أنّ البلاد بلاد مبهجة خلّابة، تستوعب الجميع. فقُتل القائد الحبشيّ. والتقليد العربيّ يفيد أنّ ذلك حصل في قتال فرديّ، =

عديدة، أهمّها إنهاء ترميم سدّ مَأرِب[٨٠]، الذي انهار مرّة أخرى، وتشييد كنيسة القَلّيس في صنعاء[٨١].

وفي الواقع، أتت إنجازات أبراهة في وقت اشتدّ فيه التنافس بين البيزنطيّين والفرس للسيطرة على الجزيرة. أمّا أبراهة فقد آثر الوقوف إلى جانب البيزنطيّين، حلفائه التقليديّين. ولربّما لحملته على عرب معادّ، أنصار اللخميّين، وحملته على مكّة[٨٢]، التي انتهت بهزيمة مريرة[٨٣]، علاقة بسياسة بيزنطيّة القاضية بإضعاف نفوذ الفرس في الجزيرة[٨٤].

=على أثر خيانة أحد العبيد، وبعد أن قطع أنف أبراهة بضربة سيف، لذا أطلق عليه اسم «الأشرم». فبقي أبراهة صاحب جيشين، سيّد اليمن الوحيد، وأبى أن يدفع الجزية لنجاشيّ الحبشة كالب، إلّا بعد أن ارتقى العرش خليفة هذا. راجع: ابن هشام، السيرة، ج ١، ص ٢٨-٢٩، والطبري، تاريخ، ج ١، ص ٩٣٠-٩٣١.

(٨٠) إستغلّ أبراهة حادث انهيار السدّ ليوطّد نفوذه على المملكة. ذلك بأنّ تمرّدًا قاده المدعوّ يزيد بن كبشات أخذ يتهدّد نفوذ أبراهة، لا سيّما وأنّ يزيد قد نجح، على الأرجح، في اجتذاب أنصار له في شرق اليمن. فجاء خبر انهيار السدّ لينهي التمرّد، إذ سارع الجميع إلى المساهمة في إعادة الترميم. وقد حصل أبراهة في أعقاب ذلك على تهانئ الملوك الذين أوفدوا إليه مبعوثين لهذا الغرض. فحضر إلى مأرب، في الوقت نفسه، ممثّلين عن إمبراطور بيزنطية يُسطنيانُس، وملك الفرس خسرو أنشروان، ونجاشيّ أكسوم رمهيس زيبمان، ومنذر الحيرة، والغسّانيّ الحارث بن جبلة. راجع:
AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1247-1248.

(٨١) من الممكن أن يكون أبراهة قد حصل على عون الإمبراطور البيزنطيّ في عمليّة تشييد القليس، ولربّما ساهم الإمبراطور أيضًا في إنشاء كنائس نجران. راجع:
LAMMENS, «La république marchande de la Mecque», in: *Bulletin de l'Institut égyptien*, (1910), Ve série, t. IV, p. 51; cf. AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1250.

(٨٢) لربّما أراد أبراهة من خلال تشييده كنيسة صنعاء أن يحوّل موسم الحجّ من مكّة حيث الحجر الأسود، إلى تلك الكنيسة، فيستقطب عرب الجزيرة. فكان أن قام أحد المكّيّين بتدنيس الكنيسة ملقيًا فيها مهملات. فأقسم أبراهة حينذاك أن يدمّر الكعبة. راجع:
RABBATH, *Orient chrétien* (1989), p. 175.

(٨٣) لعلّ في سورة القرآن ١٠٥ إشارة إلى هذه الواقعة. إضافة إلى ذلك، تزخر التقاليد العربيّة بروايات أسطوريّة حول تلك الحملة. راجع على سبيل المثال: الطبريّ، تاريخ، ج ١، ص ٢٠٢-٢١٨.

(٨٤) من الممكن أن يكون اليهود، الذين لاقوا هزيمة شنعاء في الجنوب، قد وجّهوا أنظارهم صوب بلاد فارس، فبدى يهود الحجاز لأبراهة، في تلك الظروف،=

ومن الجديد على صعيد الكنيسة في زمن أبراهة، أنّ المونوفيزيّة في الجنوب اصطبغت باليوليانيّة[٨٥]. فقد ورد في **تاريخ سِعِرْت**[٨٦] أنّه في ظلّ حكم يُسطنيانُس، غادر المونوفيزيّون الأراضي البيزنطيّة ولجأوا إلى الحِيرَة. غير أنّهم دخلوا هنالك في نزاع مع النساطرة وجاثُليقهم شيلا Šīla. ولمّا لم يشعروا بالأمان، بعدما حرّض يُسطنيانُس المنذر على طردهم، لجأوا إلى نجران، حيث روّجوا عقائد يوليانُس. ويرد في تاريخ ميخائيل السريانيّ أنّ اليوليانيّة انتشرت بسرعة في بلاد الكوشيّين والحِمْيَريّين[٨٧].

وعقب وفاة الأسقف الذي أرسله بطريرك الإسكندريّة إلى الجنوب، رفض أبراهة استقبال أسقفًا من الإسكندريّة، بعد أن قبل الكرسيّ البطريركيّ هنالك بالعقيدة الخلقيدونيّة. وقد فشلت عدّة محاولات لدى يُسطنيانُس بغية الحصول على أسقف مناهض للمجمع الخلقيدونيّ. وأخيرًا، بعد شغور الكرسيّ طوال ٢٠ سنة، اجتمع الكهنة ليكرّسوا أسقفًا. غير أنّ تلك الرسامة لم تحصل على اعتراف أحد، فكان ذلك عنصر خلاف جديد، سهّل نشر تعاليم يوليانُس وشيع الملكيصادقيّين[٨٨]. وتبعًا لميخائيل السريانيّ[٨٩]، كان هنالك راهب يوليانيّ اسمه سرجيوس

=خطرًا، فكانت الحملة على مكّة والمدينة. على أنّ بعضهم يرى سببًا إضافيًا لحملة أبراهة، وهو أنّ حملته، التي قام بها في السنة ٥٤٧، تتزامن مع الحروب التي اندلعت بين اللخميّين والغساسنة في السنة ٥٤٦ واستمرّت حتّى السنة ٥٥٤. فلعلّ أبراهة استفاد من المناسبة ليحاول أن يعيد تأسيس مملكة الكندة التي خسرت نفوذها في شمال الجزيرة إبّان الثلاثينات من القرن السادس. راجع:
LOUNDINE, *Rapports* (1974), p. 319-320.

(٨٥) راجع في شأن هذه البدعة: حموي، **معجم الإيمان** (١٩٩٤)، ص ٥٥٩.

(٨٦) SCHER, *Histoire nestorienne*, t. VII, p. 143 ss.

(٨٧) *Chronique de Michel le Syrien*, trad. CHABOT, 2, p. 251; Cf. E. HONIGMANN, *Evêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure*, Louvain 1951, p. 127-131; RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 452-453.

(٨٨) راجع في شأن هذه الشيع حموي: **معجم الإيمان** (١٩٩٤)، ص ٤٨٢.

(٨٩) Jean d'EPHESE, dans ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, I, p. 384-385; Michel le Syrien, *Chronique*, éd. CHABOT, 2, p. 185; AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1246.

عُيّن أسقفًا على الحِمْيَريّين، وبقي في منصبه ثلاث سنوات، ثمّ خلفه رجل اسمه موسى.

هـ – التدخّل الفارسيّ

غير أنّ الأوضاع عادة لتنقلب في الجنوب في الربع الأخير من القرن السادس، عندما استنجد قادة جنوبيّون بالفُرْس، في سبيل التحرّر من الحبش(٩٠). فهزم جيش خسرو الساسانيّ الحبش وأخرجهم من الجنوب، وأعطى أمراء محلّيّين، ولا سيّما من عائلة ذي يزن، نوعًا من الاستقلال في إدارة شؤون بلادهم. دام الاحتلال الفارسيّ حتّى الفتح الإسلاميّ(٩١).

افترض بعضهم(٩٢) أنّ مسيحيّي الجزيرة، ولا سيّما الجنوبيّون منهم، تحوّلوا إلى النسطوريّة في أعقاب الاحتلال الفارسيّ، الذي حصل بعد السنة ٥٧٠ بزمن قليل. وثمّة مَن يعتقد(٩٣)، في هذا السياق، أنّ ما تبقّى من مونوفيزيّين في نجران تركوا البلاد عند الاحتلال الفارسيّ. لذا، يكون المسيحيّون الذين تفاهم الخليفة عمر من نجران إلى الكوفة في العراق من النساطرة. غير أنّ هنالك ما يدعو إلى التحفّظ في هذا الشأن. فالجاثُليق النسطوريّ طيموتاوس (٧٨٠–٨٢٣)، الذي عيّن أسقفًا على هؤلاء المسيحيّين، وجدهم متأثّرين بهرطقة يوليانس(٩٤). ففي الغالب،

---

(٩٠) كان في طليعة اليمنيّين المستنجدين بالفرس سيف بن ذي يزن. وقد استغلّ الفرسُ تلك الفرصة الذهبيّة ليقضوا على حكومة مسيحيّة مرتبطة ببيزنطية. فجرّد خسرو الأوّل حملة عسكريّة أوكل قيادتها إلى مادي كارِب ابن سيف، الذي نجح في طرد الحبش بمعاونة الحِمْيَريّين. راجع:

RABBATH, *Orient chrétien* (1989), p. 175.

(٩١) كان باذان آخر حاكم على اليَمَن عيّنه خسرو الثاني. وبعد وفاة خسرو سنة ٦٢٨، اعتنق باذان الإسلام.

(٩٢) TOR ANDRAE, *Les origines de l'islam et le christianisme*, trad. par Jules ROCHE («Initiation à l'Islam», 8) (Paris: 1955), p. 24-29; cf. RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 453 n. 202.

(٩٣) HIRSCHBERG, *Nestorian Sources* (1939-1949), p. 335.

(٩٤) RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 453.

بقيت المونوفيزيّة موجودة في الجنوب في أثناء الاحتلال الفارسيّ وبعده.

الخاتمة

يُلاحظ، من خلال هذه الدراسة، أنّ نواحيَ عديدة من تاريخ المسيحيّة في الجنوب لا تزال بحاجة إلى أبحاث جادّة لإجلاء الغموض عنها. ولكن يتّضح أيضًا أنّ النزاعات السياسيّة والعسكريّة بين القوى المسيطرة على الشرق حينذاك، أي بيزنطيّة وأكسوم من جهة، وفارس من جهة ثانية، أثّرت في نشر الإيمان المسيحيّ وانحصاره على السواء. يُضاف إلى ذلك عامل رئيسيّ أضعف المسيحيّة هو انقسام المسيحيّين في الشرق حول مسائل تتّصل بالعقيدة، الأمر الذي حوّلهم إلى شيع متنافسة شتّت قواهم.

لقد برز في الجنوب عدّة ضروب من المسيحيّة: في أعقاب مهمّة تيوفيلُس، تأسّست بضع كنائس أريوسيّة في مملكة حِمْيَر كانت في خدمة التجّار البيزنطيّين، لم تنجح في جذب العديد من السكّان المحلّيّين. وفي المناطق التي سيطر عليها الحبش، انتشرت المونوفيزيّة الإثيوبيّة، التي كانت في الأساس مرتبطة بكنيسة الإسكندريّة، والتي أصبح لها مع الوقت مزاياها الخاصّة المتأثّرة إلى حدّ كبير بالمونوفيزيّة السريانيّة، وذلك في أعقاب نشاط مجموعة من الرهبان السريان الذين وصلوا إلى أكسوم حوالى السنة ٤٨٠. غير أنّ أتباع المونوفيزيّة في الجنوب كانوا أساسًا من الحبش والتجّار الأجانب وبعض القبائل اليمنيّة المتعاملة مع البيزنطيّين وأهل الحبشة، مثل قبيلة الأشْعَر وقبيلة فرسَان. لذا نظرت سلطات حِمْيَر إليهم نظرة عدائيّة، تُرجمت على عهد ذي نواس حروبًا ضروسة.

فضلًا عن ذلك، كان هنالك وجود نسطوريّ، يقلّ أهمّيّة عن الوجود المونوفيزيّ، في بعض مدن حِمْيَر، ولا سيّما في المرافئ. وبالرغم من أنّ النسطوريّة كانت مقبولة أكثر من المونوفيزيّة عند سلطات حِمْيَر المتهوّدة لأسباب عقائديّة، فهي لم تلاقِ نجاحًا بين السكّان المحلّيّين، ولا حتّى

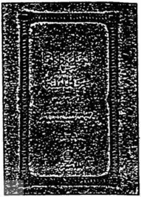
في ظلّ الاحتلال الفارسيّ الذي شجّع تلك البدعة.

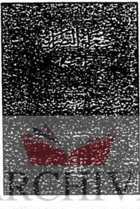
أمّا في نجران، فيمكن القول إنّ المسيحيّة المونوفيزيّة فيها، المرتبطة ارتباطًا وثيقًا بمونوفيزيّة الحِيرة، انتشرت بين سكّان المدينة وبلغت درجة كبيرة من النموّ والقوّة، حتّى إنّها استمرّت بعد الفتح الإسلاميّ لمدّة من الزمن لا تقلّ عن مئتي سنة[٩٥].

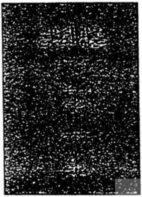
(٩٥) يُذكر أنّ توما النّرْغيّ كان أسقفًا على اليمن وصنعاء في السنة ٨٣٥م، كما نعلم بأمر وجود مسيحيّ في نجران في السنة ٨٩٧م. فلا شكّ أنّ قرار الخليفة عمر إفراغ الجزيرة من المسيحيّين لم يُطبّق على النجرانيّين. راجع:
TRIMINGHAM, *Christianity* (1990), p. 307 & n. 58-59.

صدر حديثًا عن دار المشرق

للأب لويس شيخو













نصر حامد أبو زيد في بعض آثاره *

الدكتور أهيف سنّو **

لقد كثُر الحديث عن شؤون نصر حامد أبو زيد وشجونه، واطّلع أغلب المثقّفين على شيء من محنته. وتناولت الدوريّات معاناته، وطرحت من خلالها قضيّة الحرّيّة الدينيّة خصوصًا، وحرّيّة التعبير عمومًا. ولكنّها أولت جانب الأحداث جُلّ عنايتها، فتتبّعت أخبار خصومته مع الإسلاميّين المتشدّدين، ومشاكله مع القضاء المصريّ، ومسألة التفريق بينه وبين زوجته بدعوى الرّدّة.

ولكن ينبغي لنا اليوم أن نسلك مسلكًا آخر لفهم حقيقة المشكلة، فنخصّ بالدراسة آثار نصر حامد أبو زيد الأساسيّة، لنحدّد محاورها الكبرى، ونتبيّن مغزاها ومرماها. فمن أجل ذلك، سنخصّ آثاره بوقفة قصيرة، قبل الانتقال إلى تحليل آرائه من خلال آثاره الأكثر تمثيلًا لفكره، ونأمل أن يُتيح لنا هذا التحليل إبراز ردّات الفعل التي أُثيرت حولها.

وقفة على آثاره

فمن آثاره التي تضمّنت أهمّ آرائه (حسب تسلسل صدورها):

١- الاتّجاه العقليّ في التفسير: دراسة في قضيّة المجاز في القرآن

(*) هذا المقال هو كلمة أُلقيت بالفرنسيّة في ٢٢ كانون الأوّل ١٩٩٥، في أحد اللقاءات التي يُنظّمها مركز دراسات العالم العربيّ المعاصر (جامعة القدّيس يوسف، بيروت). ولم تُضف إلى الكلمة الأصليّة، إلّا بعض الإشارات القليلة إلى ما استجدّ في قضيّة نصر حامد أبو زيد منذ ذلك التاريخ.

(**) مدير معهد الآداب الشرقيّة بجامعة القدّيس يوسف (بيروت).

عند المعتزلة[١].

٢- **فلسفة التأويل**: دراسة تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي[٢].

٣- **مفهوم النصّ**: دراسة في علوم القرآن[٣].

٤- **الإمام الشافعيّ وتأسيس الإيديولوجيّة الوسطيّة**[٤].

٥- **نقد الخطاب الدينيّ**[٥].

٦- **التفكير في زمن التكفير**: ضدّ الجهل، والزيف، والخرافة[٦].

٧- **النصّ، السلطة، الحقيقة**: الفكر الدينيّ بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة[٧].

ويمكن تقديم الملاحظات التمهيديّة التالية:

- تناول الكتاب الأوّل مسألةً تفسيريّةً متشعّبة النواحي، مشدّدًا على دراستها عند الفرقة الإسلاميّة التي عُنيت بها أكثر من غيرها من الفرق، وذلك حتّى القرن الرابع/ العاشر. وبذل المؤلّف جهدًا كبيرًا في جمع أشتات هذه المسألة، ليقدّمها بشكل منظّم ومتكامل. أمّا الكتاب الثالث

(١) الطبعة ٣، بيروت، دار التنوير، ١٩٩٣ [الطبعة ٢، الدار نفسها، ١٩٨٣].

(٢) الطبعة ١، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٣.

(٣) الطبعة ١، بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٠ [أنجزه سنة ١٩٨٧].

(٤) الطبعة ١، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٢.

(٥) الطبعة ٢، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٤ [الطبعة ١، الدار نفسها، ١٩٩٢؛ أنجزه سنة ١٩٩٠].

(٦) الطبعة ١، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٥.

(٧) الطبعة ١، الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٥.

فضلًا عمّا تقدّم، تُلقي بعض مقالات نصر حامد أبو زيد الضوء على توجّهاته، فتأتي مُكمّلة لما نجده في كتبه؛ ومن ذلك: «مفهوم النّظم عند عبد القادر: قراءة في ضوء الأسلوبيّة»، مجلّة فصول (القاهرة)، مج ٥، عدد ١، ١٩٨٥؛ «السيرة النبويّة سيرة شعبيّة»، مجلّة جامعة أوساكا للدراسات الأجنبيّة (أوساكا - اليابان)، عدد ٧١، ١٩٨٦؛ «Al-Ghazali's Theory of Interpretation», *Journal of Osaka University of Foreing Studies*, 72, 1987. يُنظر أيضًا: مدخل إلى السيميوطيقا، إشراف سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، القاهرة، دار الياس العصريّة، ١٩٨٦.

فهو قراءة عصريّة لعلوم القرآن؛ وهو ثمرة مناقشات طويلة دارت بينه وبين طلّابه وزملائه.

- وتشكلّ الكتب الثلاثة الأولى استكشافًا للآفاق الفكريّة على مستوى علاقة المفسِّر بنصّه: فتناول الكتاب الأوّل التفسير العقليّ، والكتاب الثاني التفسير الحدسيّ الذوقيّ، والكتاب الثالث التفسير المبنيّ على مقوّمات النصّ وآليّاته المختلفة.

- وتضمّن الكتاب الخامس ثلاث مقالات صدرت أُولاها سنة ١٩٨٩، وصدرت ثانيتها وثالثتها سنة ١٩٩٠. وقد تضمّنت الطبعة الثانية مقدّمة وتمهيدًا (في اثنين وخمسين صفحة) فنّد فيهما المؤلّف ردّات الفعل على صدور الكتاب.

- والكتاب السادس هو ردّ على المنتقدين، ويتضمّن وثائق مهمّة تتناول الاتّهامات التي وُجّهت إلى المؤلّف، والمرافعات، والحُكم الصادر سنة ١٩٩٤.

- ويتألّف الكتاب السابع من مجموعة مقالات نُشرت بين ١٩٩٠ و١٩٩٥ (باستثناء مقال واحد): ونجد الأفكار الكُبرى التي أوردها المؤلّف في كتابه هذا، في آثاره السابقة بشكل عامّ.

وسنقتصر في عرضنا وتحليلنا[٨] على أربعة كتب أساسيّة لفهم فكر نصر حامد أبو زيد وتوجّهاته، هي: الاتّجاه العقليّ في التفسير، ومفهوم النصّ، والإمام الشافعيّ، ونقد الخطاب الدينيّ.

الاتّجاه العقليّ في التفسير

١- إنّ نشأة الاعتزال وتطوّره هُما على صلةٍ مباشرة بالأوضاع الاجتماعيّة والسياسيّة المتأثّرة بالإسلام. فمشروع المعتزلة مزدوج:

- فمن جهة أولى، أراد واصل بن عطاء (١٣١/٧٤٨) أن يوحّد من الداخل القوى المناهضة للأمويّين: فقد قال بنو أميّة بالجبر ليؤكّدوا أنّ الخلافة قد جاءتهم بقَدَر، فيما قال واصل بن عطاء بالاختيار؛ ومن شأن

(٨) سنقدّم العرض والتحليل بشكل مباشر من غير إثقال النصّ بأفعال القول وما إليها.

هذا القول إضعاف دعائم الخلافة الأمويّة. وفضلًا عن ذلك، يأتي صاحب الكبيرة عند المعتزلة في منزل تتوسّط منزلَتي الإيمان والكُفر؛ فإن مات من غير توبة خُلّد في النار؛ ويجعل هذا الموقف المعتزلة في مرتبة متوسّطة بين الخوارج (الذين رأوا في مرتكب الكبيرة فاسقًا، شأنه عندهم شأن الكافر عمليًا) والمرجئة (الذين لم يُخرجوا صاحب الكبيرة من دائرة المؤمنين). وتجدر الإشارة إلى أنّ الشيعة الزيديّة قالت بقول المعتزلة.

- ومن جهة أُخرى، اصطدم المعتزلة بخصوم لا يعترفون بأنّ القرآن دليلٌ قاطع في المناقشات الكلاميّة، وهم اليهود والنصارى. فكان تمييزهم بين الأدلّة العقليّة المستمدّة من العقل وحده، والأدلّة النقليّة المستمدّة من النصوص الدينيّة أساسًا (القرآن والسنّة). وعلى كلّ حالٍ، يفترض القول بالاختيار مقدرةً على التمييز، لا يُمكن أن تكون إلّا العقل. وتجدر الإشارة أيضًا، إلى أنّ الآيات القرآنيّة شدّدت هي أيضًا على دور العقل[٩].

٢- وهذا العقل هو الذي يجعل المعرفة ممكنة؛ وللوحي نصيبه في ذلك أيضًا. وأكّدت المعتزلة - خلافًا للأشاعرة - أولويّة العقل بالنسبة إلى الشرع، من غير وجود تناقض بينهما.

ولكنّ الوحي تبدّى في كلام الله الذي يُشكّل صفةً من صفاته. وهذا الكلام مخلوق في نظر المعتزلة خلافًا للأشاعرة الذين قالوا بقِدمه؛ واللغة التي نزل بها الوحي جاءت عن طريق المواضعة بين الناس، وهي سابقة لكلام الله، خلافًا للأشاعرة الذين ذهبوا إلى أنّ هذه اللغة توقيف مردّه إلى الله.

وههُنا يُطرح سؤال مُهمّ: فكيف السبيل إلى تحديد ما أراد الله أن يقوله في القرآن أيّ قَصْد الله. وتتّصف إجابة المعتزلة بالوضوح: فَتَبَيُّنُ ما قصده الله في كتابه ممكنٌ بفضل العقل[١٠].

٣- ويتفرّع من ذلك سؤال آخر: فكيف يتمّ في هذه العمليّة الانتقال من المعنى الحقيقيّ إلى المعنى المجازيّ (الصور، والاستعارات، والكنايات...)؟

(٩) نصر حامد أبو زيد، الاتّجاه العقليّ في التفسير، ص ٩-٤٢.
(١٠) م.ن.، ٢٣-٩٠.

إنّ موقف القاضي عبد الجبّار (١٠٢٥/٤١٥) يوضح ما نحن بصدده: فلا يمكن اللغةَ بصفتها اصطلاحًا (مواضعة) أن تتضمّن معنى مجازيًا؛ فالجماعة الناطقة بهذه اللغة هي التي تستطيع الانتقال من المعنى الحقيقيّ إلى المعنى المجازيّ عند وجود علاقةٍ بين المعنيَين؛ فالمعنى المجازيّ هو من إنتاج جماعة ناطقة بلغة معيّنة، أي إنّه اصطلاح يُضاف إلى الاصطلاح السابق، ولا يسع الفرد وحده أن يقوم بمثل هذا العمل.

لذلك يؤكّد المعتزلة أنّ المعاني المجازيّة التي يتضمّنها القرآن تُوجد فعلًا، أو يُفترض أن توجد فعلًا، في لغة الشعر العربيّ الذي سبق الإسلام؛ والاستثناء الوحيد هو الكلمات الإسلاميّة، أي الكلمات الدالّة على مفاهيم أو ممارسات حدّدها الإسلام تحديدًا خاصًّا به كالصلاة، والصوم، حسب المفهوم الإسلاميّ؛ فيشكّل ذلك مواضعةً أخرى، وأحدُ طرفيها هو الله. أضِف إلى ذلك أنّ المعتزلة - خلافًا لما يتّهمهم به خصومهم - يتمسّكون بالمعنى الحقيقيّ، طالما وجدوا إلى ذلك سبيلًا، ويجتنبون ما استطاعوا، اللجوء إلى التأويل بواسطة المعاني المجازيّة(١١).

٤- ففي هذه الحال، كيفَ يُؤوَّلُ النصّ القرآنيّ؟ ينبغي في بادئ الأمر الفصل بين الآيات المُحْكَمة والآيات المتشابهة: ويتناول التأويل الآيات المتشابهة وحدَها، على أن يبذل المؤوّل جهده ليجعل الآيات المحكمة أساسًا لتأويله (ردّ الفَرع أي المتشابَه، إلى الأصل أي المُحكَم).

ثمّ لا بُدّ من التنبّه إلى أنّ لغة القرآن هي اصطلاح، وأنّ الغرض الأساسيّ هو أن يفهم المرء ما أراده الله (القَصْد). ويكون ذلك بمتناول مَن يُؤوّل القرآن مستعينًا بالقرينة العقليّة، كما في الآيات الدالّة على وحدانيّة الله وعدله، أو بالقرينة اللفظيّة، كما في الآيات الدالّة على الأحكام.

ولا بُدّ من أن يأخذ المؤوّل بالاعتبار، أولويّة العقل بالنسبة إلى النقل، على أن يُدرك أنّهما لا يقبلان التناقض، لأنّ مصدرهما واحد، وهو الله.

---

(١١) نصر حامد أبو زيد، الاتّجاه العقليّ في التفسير، ٩١-١٣٧.

فنخلص من ذلك إلى أنّ تأويل القرآن لا يتسنّى إلّا بعد إدراك معنى وحدانيّة الله وعدله، اللذين يشكّلان أصْلَي المعتزلة الأساسيّين: فيتمّ إخضاع النصّ للتأويل العقليّ.

وهكذا نتبيّن أنّ فضل المعتزلة الأكبر هو في الرفض المطلق: للتعارض بين العقل والوحي، وللتناقض الظاهر بين النصوص القرآنيّة[١٢].

مفهوم النصّ

المكتبة العربيّة حافلة بالمؤلّفات التي تناولت في القرون الوسطى علوم القرآن؛ ومن أسباب ذلك، سعي المشتغلين بالعلوم المختلفة، في مرحلة من مراحل التاريخ الحرجة (الحروب الصليبيّة، والحملات المغوليّة...)، إلى جمع النتاج الفكريّ لحمايته من صروف الزمن. ومن جهة أخرى، غالبًا ما كانت السلطة في عهدة العسكريّين الذين مارسوا حكمًا استبداديًّا حقيقيًّا (الديلم، والسلاجقة، والعثمانيّون...). فآل الأمر مع مرور الأيّام إلى جمود فكريّ حقيقيّ، وانقطعت الصلةُ بين النصّ الدينيّ والمجتمع.

وفي أيّامنا تُطرح مشكلة خطيرة: فإنّ الفكر الرجعيّ لا يتوانّى في استغلال التراث الثقافيّ باسم إيديولوجيّة معيّنة، ويمضي قُدُمًا حتّى يصل إلى محالفة العدوّ الخارجيّ، أي الاستعمار العالميّ والصهيونيّة. وهكذا نشهد محاولات مختلفة: فمنهم مَن أراد العودة إلى أُصول الدين، وتطبيق أحكام الشريعة بحذافيرها؛ ولكنّ ذلك لم يؤدِّ إلى أيّ تحسُّن اقتصاديّ، أو اجتماعيّ، أو سياسيّ، لأنّ النصّ الدينيّ بقي بعيدًا عن الواقع الذي يعيش الناس فيه. ومنهم مَن استرسل إلى مناقشات بالية، فجعل الدين في خدمة السلطة، ودافع باسم القرآن، عن الاشتراكيّة تارةً، وعن الرأسماليّة تارةً أُخرى، ودعا باسم الإسلام، إلى محاربة إسرائيل تارةً، وإلى مصالحتها تارة أُخرى.

---

(١٢) نصر حامد أبو زيد، الاتّجاه العقليّ في التفسير، ١٣٩–٢٤٠.

فحينئذ يشعر المرء بأنّه مُهَدَّدٌ في صميم وجوده؛ لذلك تبدو الحاجة ماسّةً إلى تحديد موضوعيّ للإسلام، بعيدًا عن كلّ إيديولوجيّة.

فلا شكّ أنّه ما مِن داعٍ إلى رفض التراث الثقافيّ برمّته، ولكن يستحيل اعتماده في حاله تلك: فلا بُدّ من تفحّصه بوجوهه المتعدّدة (لأنّه نتيجة تجارب كثيرة تَواجه فيها النصّ الدينيّ والواقع)؛ ولا بُدّ من مُساءلة هذا التراث، والاحتفاظ بجوانبه الإيجابيّة فحسب.

أمّا النصّ القرآنيّ، فينبغي تناوله من خلال مستويين:

١- فالقرآن هو أوّلًا نصّ لغويّ يمثّل دورًا أساسيًّا في الحضارة العربيّة الإسلاميّة. فإنّ هذه الحضارة قامت أساسًا على نصّ وعلى تفاعله مع الواقع. فمن هنا تأتي أهمّيّة تأويل القرآن.

٢- ولمّا كان القرآن نصًّا لغويًّا، فينبغي له أن يُدرس كما يُدرس أيّ نصّ أدبيّ، حسب المناهج الحديثة، وبعيدًا عن المواقف الإيديولوجيّة، والتكرار، والتبسيط المُخِلّ. وليس ذلك إلّا من باب إعادة الصلة بموروث منهجيّ قديم ساد طويلًا في الدراسات القرآنيّة.

ولا بُدّ من التذكير بأنّ الجمود الذي أصاب البيئة الثقافيّة التي ينتمي إليها النصّ القرآنيّ، ليس من شأنه أن يُثير الجدَل حول الأصل الإلهيّ للقرآن. فقد اختار الله لِوحيه لغة معيّنة هي العربيّة، وليس من لغةٍ يُمكن تجريدها من ثقافتها. فأوّل مَن تلقّى الرسالة القرآنيّة هو النبيّ محمّد، وكان النصّ المُتلقّى آنذاك مُنتَجاً ثقافيًّا؛ وقد تحوّل هذا النصّ بفضل قرّائه فيما بعد فحسب، إلى مُنتِج ثقافيّ.

فالمنهج اللغويّ ومنهج التحليل الأدبيّ هما أكثر المناهج قدرة على دراسة الإسلام، لأنّه يقوم على نصّين (القرآن والسنّة) واجها الواقع خلال عشرين سنة نقل النبيّ فيها رسالته إلى المسلمين[١٣].

ويقتضي هذا المشروع أن تُعالَج علوم القرآن معالجة جديدة، لإبراز ثلاثة أمور:

---

(١٣) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ٩-٢٨.

- أوّلها العلاقة بين النصّ والثقافة من خلال الوحي الذي يتّصل بواسطته كائنان مختلفان[١٤]؛ والمُتلقّي الأوّل للنصّ (أي النبيّ) الذي يتأثّر ببيئته إلى حدٍّ بعيد[١٥]؛ والتمييز بين المكّي والمدنيّ اللذين يمثّلان مرحلتين لتفاعل النصّ والواقع[١٦]؛ وأسباب النزول حيث يُسهم السياق التاريخيّ في تحديد المعطيات القرآنيّة[١٧]؛ والناسخ والمنسوخ اللذين يؤكّدان أنّ الواقع كان ماثلًا، وأنّه أُخذ بعين الاعتبار[١٨].

- وثانيها آليات النصّ (العلاقات بالنصوص الأخرى، ومشاكل الدلالة) من خلال مبدإ إعجاز القرآن (فالقرآن مختلف عن الشعر والنثر الفنّيّ مثلًا)[١٩]، وعلاقات السور والآيات[٢٠]، والآيات الغامضة والآيات الواضحة[٢١]، والعامّ والخاصّ من الآيات[٢٢]، والتفسير والتأويل[٢٣]. وتجدر الإشارة إلى أنّ النصّ هو بمنزلة «الوحدة» المتكاملة، مع أنّ الوحي استمرّ حوالى عشرين سنة.

- وثالثها التحوّلات التي تطرأ على مفهوم النصّ ووظيفته (مثلًا مفهوم النصّ ووظيفته من وجهة نظر الغزاليّ)[٢٤].

الإمام الشافعيّ

لقد مثّل ثلاثةُ مؤلّفين دورًا بالغ الأهمّيّة في الفكر العربيّ والإسلاميّ، لأنّهم أقاموا مبدأ الوسطيّة، وهم: الشافعيّ (٢٠٤/ ٨٢٠) في الفقه الإسلاميّ، والأشعريّ (٣٢٤/٩٣٥) في الكلام، والغزاليّ

(١٤) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ٣١-٥٧.
(١٥) م.ن.، ٥٩-٧٤.
(١٦) م.ن.، ٧٥-٩٥.
(١٧) م.ن.، ٩٧-١١٥.
(١٨) م.ن.، ١١٧-١٣٤.
(١٩) م.ن.، ١٣٥-١٥٧.
(٢٠) م.ن.، ١٥٩-١٧٥.
(٢١) م.ن.، ١٧٦-١٩٤.
(٢٢) م.ن.، ١٩٥-٢١٧.
(٢٣) م.ن.، ٢١٩-٢٤١.
(٢٤) م.ن.، ٢٤٣-٣١١.

(٥٠٥/١١١١) في الفكر والفلسفة (وهو أشعريّ في الأصول، شافعيّ في الفروع)[٢٥].

ومِن الباحثين مَن يرى أنّ مبدأ الوسط هذا هو لُبّ الأصالة الإسلاميّة. ولكنّه ناتج في الواقع من ظروف اقتصاديّة واجتماعيّة وسياسيّة محدّدة، ولا يمكنه أن يُشكّل خاصّةً فريدةً من خصائص الفكر الإسلاميّ. ويُحاول نصر حامد أبو زيد إثبات ذلك من خلال تحليل فكر الشافعيّ ومعارضته بالواقع الثقافيّ الذي نشأ فيه[٢٦].

فقد بنى الشافعيّ الفقه الإسلاميّ على أربعة أُصول:

- القرآن: وتجدر الإشارة هٰهُنا إلى ثلاثة مواقف للشافعيّ: فإنّ القرآن لا يتضمّن إلّا ألفاظًا عربيّة (عروبة القرآن)؛ وفي القرآن حلٌّ لكلّ مسألة؛ ويجب أن يكون الخليفة قُرَشيًّا (وقد تعاون الشافعيّ مع الأمويّين، وأخذ على العبّاسيّين نزعتهم الفارسيّة)[٢٧].

- السنّة: ويمكن في نظر الشافعيّ أن يكون مضمونها كمضمون القرآن، ولكن يمكنها أن تكون شارحة له، بل مُكمّلة أيضاً. فتبيّن الأهمّيّة التي أسبغها على السنّة (وهو الذي لُقّب «بناصر السنّة»)، وأنّه في ذلك لم يأخذ بعين الاعتبار طبيعة النبيّ البشريّة. فلم يعد موقفه في الواقع موقفًا متوسّطًا بين أهل الرأي وأهل الحديث في الفقه، بل كان في الحقيقة منحازًا إلى الفريق الثاني[٢٨].

- الإجماع: ولا بُدّ من إسناده إلى نصّ؛ فهكذا ينتزع الشافعيّ المبادرة من يد الأمّة[٢٩].

- القياس: وفي هذا المجال ينحصر اجتهاد الفقيه في اكتشاف ما هو موجود في النصّ[٣٠].

---

(٢٥) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعيّ، ٥.
(٢٦) م.ن.، ٦-٨.
(٢٧) م.ن.، ١١-٣٣.
(٢٨) م.ن.، ٣٧-٨١.
(٢٩) م.ن.، ٨٥-٩٠.
(٣٠) م.ن.، ٩٣-١١٠.

ويشكّل الأصلان الأوّلان وحدةً عُضويّةً (النصّ)، إلّا فيما يتعلّق بالناسخ والمنسوخ، إذ يتعذّر أن تنسخ السنّة حُكمًا من أحكام القرآن. وإذا بالإجماع قد تحوّل إلى نصّ أيضًا لارتكازه على القرآن والسنّة. فَيَؤُول الأمر بالقياس إلى التقوقع في دائرة محصورة، فيقتصر عمله على استخراج ما في النصوص الثلاثة من حلول مطلوبة.

وهكذا يتحوّل ما ليس نصًّا (الإجماع مثلًا) إلى نصّ؛ وكلّ أصل يستند إلى سابقه. فالإيديولوجيّة واضحة المعالم، وهي ترمي إلى تضييق مجال عمل الفقيه، فيجد نفسه مكبّلًا. وتلك هي حال العقل أيضًا، فلا يجد مَفَرًّا من الخضوع للنصّ، ليستخرج منه دلالاته. وهكذا ننجرّ إلى التقليد والمحافظة[٣١].

نقد الخطاب الدينيّ

١- ليس من المفيد التميز في الحركات الإسلاميّة، بين متطرّف ومعتدل، لأنّ الآليّات المعتمدة واحدة لدى الفريقين[٣٢]، وهي: الخلط بين الدين القائم على نصوص دينيّة مقدّسة، والفكر الدينيّ، فتفقد النصوص الدينيّة قدرتها على التفاعل مع الواقع[٣٣]؛ وردُّ الظواهر المختلفة إلى مبدإ واحد هو الله، فيُلغي ذلك كلّ معرفة علميّة[٣٤]؛ والاعترافُ بسلطة السلف والتراث المطلقة[٣٥]؛ ورفض الاختلاف إلّا في الجزئيّات، لأنّ الخطاب الدينيّ وحده يُعبّر عن الحقيقة[٣٦]؛ وفقدان البُعد التاريخيّ: فيتأسّف الإسلاميّون على الماضي المجيد (الخلافة الراشدة، أو الخلافة العثمانيّة...)، ويدّعون أنّ الحلول التي اعتُمدت قديمًا يُمكن أن يؤخذ بها اليوم[٣٧].

---

(٣١) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعيّ، ٧-٨.
(٣٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الفكر الدينيّ، ٦٧.
(٣٣) م.ن.، ٧٨-٨٠.
(٣٤) م.ن.، ٨١-٨٤.
(٣٥) م.ن.، ٨٤-٨٩.
(٣٦) م.ن.، ٨٩-٩٤.
(٣٧) م.ن.، ٩٤-٩٩.

وتفترض هذه الآليّات أولويّة النصّ الدينيّ بالنسبة إلى العقل، لأنّه يتضمّن الحلول كافّة[٣٨]؛ وتفترض تعطيلَ البعد التاريخيّ للنصّ الدينيّ هذا، وهو بُعد مستمدّ من تاريخيّة اللغة[٣٩].

وتعتمد الحركات الإسلاميّة وسيلتين لتحقيق أهدافها، هما التكفير من جهةٍ، والتدخّل المباشر أي الحلول محلّ الدولة.

وممّا يؤسف له أنّ السلطة الدينيّة الرسميّة (الأزهر) تعتبر هذه الحركات إيجابيّة بمجملها، مع أنّه يترتّب عليها أن تُساعدها لِتَعي حقيقة القضايا المطروحة[٤٠].

٢- وإلى جانب الحركات الإسلاميّة هذه، نجد «يسارًا إسلاميًّا» (ويعود استعمال هذا المصطلح إلى حسَن حنفي في مصر، في مطلع الثمانينيّات، مع أنّ بدايات الحركة اليساريّة ترقى إلى ما قبل ذلك)، يرى أنّ الإسلاميّين هم تعبير عن واقع جديد مناهض للهيمنة الأميركيّة والأوروبيّة.

ويعمد اليسار الإسلاميّ إلى تأويل النصوص المقدّسة تأويلًا خاصًّا، في ضوء ذرائعيّته وإيديولوجيّته. فيُقيم علاقة بين الصراع السياسيّ والصراع الثقافيّ، ويأخذ على عاتقه إعادة بناء التراث: ولكنّه في الواقع «يُلوِّنه» في ضوء إيديولوجيّته[٤١].

٣- وهكذا يتبدّى اتّجاه ثالث، هو اتّجاه «التنويريّين» وأنصار العلمنة[٤٢]. وهم يُتَّهَمُون بالمروق من الدين، والإلحاد والخيانة...
وليست هذه الاتّهامات حديثة العهد: فقد طالت طه حسين الذي حُظّر كتابه: في الشعر الجاهليّ، ومحمّد أحمد خلف الله الذي رُفضت أطروحته: الفنّ القصصيّ في القرآن الكريم، وحُرم المشرف عليها أمين الخولي من حقّ الإشراف على رسائل تتناول النصوص الدينيّة...

(٣٨) نصر حامد أبو زيد، نقد الفكر الدينيّ، ١٠١-١١٧.
(٣٩) م.ن.، ١١٧-١٣٥.
(٤٠) م.ن.، ٦٩-٧٦.
(٤١) م.ن.، ١٣٩-١٩٣.
(٤٢) م.ن.، ٣٧-٤٠.

ولكنْ آن الأوان لتجاوز العقل الغيبيّ الرازح تحت عبء الأساطير. فالدين ظاهرة يُمكن أن تُحلَّل وتُفهَم بواسطة العقل، ليصبح أداة تقدّم، وعدالة، وحرّيّة. فيجب أن تُجعل النصوص الدينيّة في سياقها التاريخيّ، ومن ثمّ يتمّ تجاوز معناها الأوّل، والكشف عن مغزاها[٤٣] بفضل التأويل.

فلكلمة «العرش» المضافة إلى الله دلالةٌ مستمدّة من رؤية قديمة متأثرة بثقافة حقبة معيّنة؛ فلا بُدّ من تأويلها لتلائم الثقافة الراهنة. فيتّضح لنا أنّ مواقف المعتزلة التي أثارت حفيظة مخالفيهم ليست ثمرةَ النظر فحسب؛ فقد كانت على صلة وثيقة بالواقع الاجتماعيّ والثقافيّ.

وقد أثارت آراء نصر حامد أبو زيد بدورها حفيظة فئة هبّت لمناهضته، ونخوة فئة أخرى انبرت للدفاع عنه.

ردّة الفعل بين المخاصمة والمناصرة[٤٤]

أ- أثار كتاب نقد الخطاب الدينيّ وغيره ردّة فعلٍ عنيفة في الصحافة، والمساجد، وبعض المؤسّسات الجامعيّة في مصر... ويأتي في طليعة المتقدين عبد الصبور شاهين، ومحمّد بلتاجي، وإسماعيل سالم ومَن وراءهم.

---

(٤٣) نصر حامد أبو زيد، نقد الفكر الدينيّ، ٢٢٠-٢٢٥.

(٤٤) يمكن تتبّع ردّات الفعل من خلال الصحافة عمومًا، والصحافة المصريّة خصوصًا. وقد أولت الصحافة اللبنانيّة الموضوع اهتمامها؛ راجع مثلًا: النهار، ١٩١٥٦، ١٩٩٥/٦/١٤، ص١٠؛ ١٩١٥٧، ١٩٩٥/٦/١٥، ص١٠؛ ١٩١٥٨، ١٩٩٥/٦/١٦، ص ١٢؛ ١٩١٥٩، ١٩٩٥/٦/١٧، ص١٢؛ ١٩١٦٠، ١٩٩٥/٦/١٩، ص١٢؛ ١٩١٦١، ١٩٩٥/٦/٢٠، ص١٢؛ ١٩١٦٢، ١٩٩٥/٦/٢١، ص ١٠؛ ١٩١٦٣، ١٩٩٥/٦/٢٢، ص١٢؛ ١٩١٦٤، ١٩٩٥/٦/٢٣، ص١١؛ ١٩٢٢٠، ١٩٩٥/٨/٢٦، ص ١٧؛ ١٩٣٣٦، ١٩٩٦/١/١٢، ص ١٣؛ ١٩٥٠٩، ١٩٩٦/٨/٦، ص ١، ٣١؛ ١٩٥١١، ١٩٩٦/٨/٨، ص ١٤؛ ١٩٥١٣، ١٩٩٦/٨/١٠، ص ١٤؛ ١٩٥١٧، ١٩٩٦/٨/١٥، ص٩، ١٤، ١٧، إلخ...؛ ملحق النهار، ١٠٠، ١٩٩٤/٢/٥، ص٢؛ ١٧٢، ١٩٩٥/٦/٢٤، ص ٤-٦؛ ١٧٤، ١٩٩٥/٧/٨، ص ٤-٥؛ ٢٣١، ١٩٩٦/٨/١٠، ص ٢، ١٩؛ ٢٣٢، ١٩٩٦/٨/١٧، ص ١٤، ١٥، إلخ...

ويُراجَع في الموضوع نفسه كتاب نصر حامد أبو زيد، **التفكير في زمن التكفير** (الحاشية ٦، أعلاه).

أمّا عبد الصبور شاهين فأُستاذ في كلّيّة دار العلوم، وعضو اللجنة الموكل إليها النظر في آثار الأساتذة لاتّخاذ قرار بخصوص ترقيتهم؛ وهو إمام جامع عمرو بن العاص في القاهرة وخطيبه. فحمّل على مؤلّفات نصر حامد أبو زيد بصفته الأكاديميّة والدينيّة:

– فقد قدّم إلى لجنة الترقية تقريرًا سلبيًّا، أخذ فيه على المؤلّف مآخذ كثيرة أهمّها: تعرّضه للغيبيّات ومحاولة نيله منها؛ ورفضه إرجاع كلّ أمرٍ إلى الله، لتأثّره بحضارة الغرب؛ ونقده الدولة، والأزهر، والمرجعيّات المهمّة مثل سيّد قطب؛ ودفاعه عن الماركسيّة والعلمانيّة نافيًا تهمة الإلحاد عنها؛ ودفاعه عن سلمان رشدي أيضًا...

– وفي الثاني من نيسان ١٩٩٤ اتّهم عبد الصبور شاهين في جامع عمرو بن العاص، نصر حامد أبو زيد بالكفر.

– وفضلًا عن ذلك ألّف كتابًا لفضح مزاعمه وتفنيدها، عنوانه: **قصّة أبو زيد وانحسار العلمانيّة في الجامعة**.

وأمّا محمّد بلتاجي فعميد كلّيّة دار العلوم («قبيلة دار العلوم» حسبما يسمّيها نصر حامد أبو زيد)، وقد تمحورت حملته على كتاب **الإمام الشافعيّ وتأسيس الإيديولوجيّة الوسطيّة**. ووقف وراء العميد أساتذة دار العلوم، وأحدهم وزير سابق للثقافة، هو أحمد هيكل. وكانت قضيّة نصر حامد أبو زيد الذريعة التي أتاحت للخلاف الكامن بين قسم اللغة العربيّة بكلّيّة دار العلوم، وقسم اللغة العربيّة بجامعة القاهرة، أن يبرز في وضَح النهار. فقد كانت دار العلوم تأخذ منذ زمن بعيد على جامعة القاهرة إنتاج أمثال طه حسين، وأمين الخولي، ومحمّد أحمد خلف الله، وها قد جاء نصر حامد أبو زيد ليُضاف إليهم. فإلى جانب الخلاف الأكاديميّ، نشأ خلاف بين اتّجاه إسلاميّ واتّجاه علمانيّ.

وأمّا إسماعيل سالم، فألّف كتابًا عنوانه: **نقد مطاعن نصر أبو زيد في القرآن والسنّة والصحابة وأئمّة المسلمين**، ووُزّع مجّانًا على طلبة الجامعة (ويرى نصر حامد أبو زيد أنّ المؤلّف وضع كتابه لإرضاء أستاذَيه عبد الصبور شاهين ومحمّد بلتاجي، ويتساءل: مَن هي الجهة التي موّلت

الكتاب؟). وقد طلب إسماعيل سالم في كتابه، وفي خطبة الجمعة بجامع نور الإسلام في منطقة الهرَم، بإقامة دعوى على نصر حامد أبو زيد لإدانته بالكفر والردّة[٤٥].

٢- ولكنّ نصر حامد أبو زيد وجد مناصرين أشدّاء في مؤسّسات مختلفة، وأشخاص كثيرين.

فقد قدّم محمود علي مكّي العضو في لجنة الترقية، تقريرًا إيجابيًّا أكّد فيه أنّ المؤلّف قد أحسن التمييز بين الدين والفكر الدينيّ، وأنّ دراساته هي إعادة قراءة للتراث من وجهة نظر اجتهاديّة يُبيحها الإسلام.

وممّن دعم موقف نصر حامد أبو زيد كلّيّة الآداب بجامعة القاهرة، وقسم اللغة العربيّة فيها، إذ أرسل إلى لجنة الترقية ملاحظاته على تقرير عبد الصبور شاهين. وأكّد التقرير أنّ نصر حامد أبو زيد لم يَنَل من الغيبيّات بل انتقد العقل الغيبيّ الذي يفسّر الظواهر بردّها إلى الغيب؛ وأنّ النصوص التي استشهد بها عبد الصبور شاهين قد انتُزعت من سياقها فلا تعبّر عن وجهة نظر صاحبها؛ وأنّ عبد الصبور شاهين قد اقتصر في تقريره على أمور جزئيّة.

وأيّدت نصر حامد أبو زيد مؤسّسات ثقافيّة مصريّة وعربيّة، ومنظّمات تتولّى الدفاع عن حقوق الإنسان...

ومهما كان من أمر، فقد حُرم الأستاذ الجامعيّ من الترقية، ولكنّ جامعة القاهرة عادت فمنحته درجة «أستاذ» في ٣١ أيّار ١٩٩٥.

٣- وفي أثناء ذلك ومن بعده، كان للمحاكم المصريّة غير صولة وجولة.

ففي ١٠ حزيران ١٩٩٣ تقدّم المحامي محمّد صميدة عبد الصمد ورفاقه بدعوى أمام محكمة البداية، للتفريق بين نصر حامد أبو زيد وزوجته زميلته ابتهال محمّد يونس، باعتباره مرتدًّا يُنكر العقيدة الإسلاميّة، ويُسيء

---

(٤٥) يُمكن ذكر الكثيرين من منتقدي نصر حامد أبو زيد، ومنهم رئيس اتّحاد الكتّاب المصريّين.

للدين. ورفض نصر حامد أبو زيد حلًّا يقضي يقضي بإظهار توبته، ونطقه بالشهادتين أمام المحكمة، لأنّه رأى أنّ إسلامه ليس موضع شكّ. وفي ٢٧ كانون الثاني ١٩٩٤، ردّت محكمة الجيزة الدعوى، لانتفاء المصلحة القائمة المباشِرة، للمدّعين في إقامة الدعوى.

ولكن لم تقف القضيّة عند هذا الحدّ، فأقامت مجموعة من المحامين على رأسها عضو مجلس الشعب يوسف البدري دعوى أمام محكمة الاستئناف برئاسة فاروق عبد العليم. فقضت المحكمة بالتفريق بين نصر حامد أبو زيد وزوجته، «لإصداره دراسات وأبحاثًا تدعو إلى إيذاء الإسلام وعدم التزام الميراث»؛ وأخذ عليه الحكمُ القولَ بتحوّل النصّ عند نزوله من نصّ إلهيّ إلى فهم إنسانيّ، أي من التنزيل إلى التأويل، وعدمَ إثبات بعض المخلوقات كالعرش، والملائكة، والجنّ، والشياطين...

فهلّل خصوم نصر حامد أبو زيد للحُكم، فيما انبرت جهات كثيرة لانتقاده، منها: مثقّفون وصحافيّون مصريّون وغير مصريّين، وأساتذة جامعات، ورجال قانون على رأسهم الرئيس السابق لمحكمة أمن الدولة المستشار سعيد العشماوي، ومسؤولون في الحكومة، والمنظّمة المصريّة لحقوق الإنسان، ورابطة الكتّاب الأردنيّين، واللجنة الدوليّة للحقوقيّين في جنيف... ومن الجدير ذكره أنّ مفتي الديار المصريّة محمّد سيّد طنطاوي بدأ برفض التعليق متريّثًا لدرس القضيّة، ثمّ امتنع عن التعليق حفاظًا على قدسيّة القضائيّة التي نظرت في القضيّة، ثمّ أيّد الحكم ضمنًا.

ومع ذلك، قرّر نصر حامد أبو زيد البقاء في مصر مع زوجته، وقدّم التماسًا لإيقاف تنفيذ الحكم إلى أن تبتّ محكمة النقض القضيّة؛ كذلك، قدّمت نيابة محكمة استئناف القاهرة للأحوال الشخصيّة التماسًا مماثلًا. أمّا الطعون التي قُدّمت إلى محكمة النقض فثلاثة: أحدها من نصر حامد أبو زيد، وثانيها من زوجته، وثالثها من النيابة العامّة. ولكنّ الرجل وزوجته اضطرّا بعد صدور حكم الاستئناف، وإثر تلقّيهما تهديدات بالقتل، إلى مغادرة مصر إلى هولندا.

وفي ١٥ آب ١٩٩٦، أيّدت محكمة النقض حُكم محكمة الاستئناف في التفريق بين نصر حامد أبو زيد وزوجته، بتهمة الردّة. وجاءت حيثيّات حكمها أكثر تشدّدًا من حيثيّات سابقتها. وكانت دعوى الحسبة التي تُجيز لكلّ مسلم أن يُقيم الدعوى على مسلم آخر متى رأى أنّه يُخالف الإسلام، ولو لم يكن معنيًّا مباشرة بذلك، قد أُلغيت نصوصها سنة ١٩٥٥، إلّا في الأحوال الشخصيّة؛ ولكنّ مجلس الشعب أقرّ في أيّار ١٩٩٦ تعديلًا يحصر قبول دعاوى الحسبة في الأحوال الشخصيّة، بالنيابة العامّة؛ ولكنْ لم تأخذ محكمة النقض بالتعديل لصدوره بعد إقامة الدعوى أمامها...

وأدّى صدور الحكم إلى انقسام حادّ في المجتمع المصريّ، والجسم القضائيّ، تردّد صداه في أنحاء العالم العربيّ والإسلاميّ، بل تجاوزه.

* * *

لا تدّعي هذه الصفحات القليلة الإحاطة بما تضمّنته آثار نصر حامد أبو زيد، وبردّات الفعل التي أثارتها؛ ولا ترمي إلى تقييم آرائه أو تقويمها، ولا إلى تفنيد آراء منتقديه والردّ عليها. فغرضها هو استعراض المحاور البارزة في فكره، وإرشاد القارئ إلى مواطن معالجتها ليستزيد عند الحاجة.

ولكنْ لا يجوز لنا أيضًا أن نخرج من ذلك كلّه صفر اليدين وكأنّنا غير معنيّين بالأمر، متذرّعين بالموضوعيّة. فالقضيّة خطيرة، بل أخطر ممّا قد يتصوّره بعضنا للوهلة الأولى، لأنّها تتجاوز قضيّة حرّيّة التعبير، وتطرح بين سطورها قضيّة مستقبل أمّة، ومصير دين. لذلك، ينبغي لنا النظر فيها بتأنٍّ، بعيدًا عن لغة المماحكات والمحاكمات، والتشهير والتكفير.

فتمتاز آثار نصر حامد أبو زيد بغناها وصعوبتها. فهي غنيّة مضمونًا ومنهجًا، ولكنّها صعبة المتناول، بسبب طبيعة موضوعاتها، وتطبيق منهج جديد على مسائل سبق أن صيغت في قوالب قديمة، ووجود فِقَر يتكرّر مضمونها من حين إلى آخر، أو تحتاج إلى مزيد من العناية والإيضاح. ويجعل ذلك كلّه هذه الآثار بعيدة المنال لدى الجمهور غير المتخصّص.

وما جاء به نصر حامد أبو زيد هو في حقيقته استكمال وتطوير لمشروع فكريّ سبق لكوكبة من المفكّرين أن أدلت فيه بدلوها بدرجات متفاوتة، ولا سيّما محمّد عبده، وطه حسين، وعلي عبد الرزّاق، وأمين الخولي. فقد حاول أن يُعَضرن معالجة الأمور، فأفاد ممّا تُقدّمه لنا اليومَ الألسنيّةُ العامّة والعلوم الإنسانيّة في تحليلها للنصّ الدينيّ.

فهذا النصّ وإن كان في نظر المؤمن وحيًا من عند الله (ولم يُنكر أبو زيد ذلك إطلاقًا)، هو نصّ لغويّ أُدرك في نطاق لغة معيّنة تُعبّر عن ثقافة محدّدة، وهو نصٌّ اتّخذ بُعدًا تاريخيًّا منذ اتّصل به البشر (تاريخيّة النصّ). فخضع النصّ في فهمه للأبعاد اللغويّة والثقافيّة والتاريخيّة التي أحاطت به. ومن حقّ كلّ جيل أن يعيد قراءته، مشدّدًا على مغزاه، ليُلائم المتغيّرات، ولئلّا يُصبح المؤمنُ به غريبًا عن تطوّر عصره. وفي آثار نصر حامد أبو زيد تشديد في محلّه على دور العقل في تأويل النصّ، ودور المعاني المجازيّة في القرآن وكيفيّة التعامل معها.

ولكنّ نصر حامد أبو زيد ليس نسيجًا فريدًا في هذا الباب من الدراسات الإسلاميّة. فقد جرت قبله محاولات للإفادة من الألسنيّة والعلوم الإنسانيّة في دراسة النصوص الدينيّة الإسلاميّة؛ والنتائج التي توصّل إليها محمّد أركون[٤٦] مثلًا، خير دليل على ذلك. وتجدر الإشارة أيضًا إلى ما سبق للمعتزلة أن أرست قواعده من تعظيم للعقل، وقدرة على التعاطي مع المعاني المجازيّة في النصّ القرآنيّ.

ففضلُه إذًا، في استكمال المشروع «التنويريّ» الذي نجد أصوله عند المعتزلة وجماعة من مفكّري العرب والمسلمين في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وأمدّه بعض الباحثين المعاصرين بزخم ما توصّلت إليه الألسنيّة والعلوم الإنسانيّة في أيّامنا. وفضلُه أيضًا في التصدّي لخصومه بعناد، فيدافع عن وجهة نظره، ويُقارع الحجّة بأقوى منها.

ومَن يتأمّل ردّات الفعل التي أثارتها مؤلّفاته، وموقفه منها، يُدرك أنّه

---

(٤٦) ذكرت مجلّة روز اليوسف القاهريّة (العدد ٣٤٢٣) أنّ الأزهر صادر أربعة كتب لمحمّد أركون؛ ملحق النهار، ١٠٠، ٥/٢/١٩٩٤، ص ٢.

كان إلى حدٍّ بعيدٍ وقودًا في أتون الصراع السياسيّ الثقافيّ الذي تشهده الساحة المصريّة خصوصًا، والساحة العربيّة والإسلاميّة عمومًا، بين التقليديّين المتشدّدين الذي يعارضون كلّ محاولة جديدة لتفسير القرآن من جهة، والآخذين بمستجدّات العالم العصريّ والمناهج الحديثة من جهة أخرى.

فما كان من المتشدّدين إلّا أن أقاموا محكمة تفتيشهم، وساقوا التهمة تلو التهمة، لأنّهم لم يُدركوا حقيقة ما رمى إليه نصر حامد أبو زيد، لاختلاف نمط تفكيرهم، وطريقة تعاملهم مع النصّ الدينيّ. فلفظت المحكمة حكمها، وربحوا ما هو أهمّ من دعواهم على نصر حامد أبو زيد، ربحوا حقّ التكفير، أي أمضى سلاح وأخطره، وأنجعه في الضغط، وأبعده عن توجّهات القرن العشرين.

فإلى أين؟ نقول «إلى أين» عندما ننظر إلى الغرب وإلى الشوط الذي قطعه، متسائلين: كيف لنا أن نلحق بركابه ونحن متمسّكون بمنهجيّات قدّمت كلّ ما يمكن تقديمه، وأمست اليوم من مخلّفات القرون الوسطى؟ فقد سبق للغرب أن أخضع نصوصه الدينيّة للنقد اللغويّ والنقد التاريخيّ من حيث صحّتها لا من حيث تأويلها فحسب، وتناولها في ضوء أحدث ما استجدّ من مناهج علميّة. ومع ذلك، لم تُزَلزل أرض روما، وما زالت المسيحيّة في الشرق والغرب بخير، وما زال في الشرق والغرب مسيحيّون مؤمنون منفتحون على عصرهم.

فلا داعي إطلاقًا إلى خوف فئة كبيرة من المسلمين أو تردّدها، وقد غدا القرن الحادي والعشرون على قاب قوسين أو أدنى؛ أوَ نقتحمه بمنهجيّات القرون الوسطى، أم نُعدّ له ما استطعنا من العدّة، لئلّا يغدو الإسلام غريبًا، ولعلّنا نكتب لأنفسنا البقاء.

قانون الحِسْبة الجديد في مصر
مدلوله، إطاره، التباساته

الأب كريستيان ڤان نِسْپِن اليسوعيّ *

في ٢٩ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٦ أُقِرَّ بمصر قانون جديد في شأن الحسبة، أو على وجه التحديد وبحسب التعريف الرسميّ: «قانون رقم ٣ لسنة ١٩٩٦ بشأن تنظيم إجراءاتِ مباشَرَةِ دعوى الحسبة في مسائل الأحوال الشخصيّة».

وقد كان من هذا القانون أنّه قام طرفًا في سجال مفتوح نشأ مؤخّرًا لمناسبة الدعوى التي رفعها بعض المحامين الإسلاميّين على نصر حامد أبو زيد، طالبين أن يفرِّق بينه وبين زوجته بسبب الإلحاد والكفر، عملًا بالحسبة، وهي مفهوم قديم من مفاهيم الفقه الإسلاميّ، غامض المعالم، ملتبس المعنى، لا سيّما في إطار زمننا الحاضر. وإن نظرنا إلى هذه القضيّة كما تبدو لنا اليوم، قلنا إنّ هذه الدعوى باسم الحسبة إنّما هي دعوى تُقام على شخص يُخالف الإسلام بسلوكه ومواقفه، لا سيّما بالإلحاد.

وبغيةَ إدراك معنى القانون الجديد هذا وما يُثيره من تساؤلات، فإنّي سأعرض أوّلًا معنى الحسبة في التاريخ، ثمّ أبيّن وضعها في مصر قبل القانون الجديد، وأخيرًا أقول ما يأتي به هذا القانون وماذا يعني، معلّقًا

(*) أستاذ الفلسفة والإسلاميّات في كلّيّة العلوم الإنسانيّة واللاهوتيّة بالمعادي، والمعهد العالي للدراسات الدينيّة بالسكاكيني (القاهرة).

في الختام على هذا الواقع ضمن سياق التطوُّر الحاليّ في المجتمع المصريّ وفي صميم مجمل العالم العربيّ والعالم الإسلاميّ.

١ - الحسبة في التاريخ

إنّ لفظة «الحِسبة»، وتعني أصلًا «الحساب» (أو «الكِفاية»)، هي، على ما ذكره كلود كاهِن Cahen ومحمّد الطالبيّ، لفظة لم تَرِد في القرآن، بها يُشار من جهة إلى ما يترتّب على كلّ شخص من أن «يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر»، ومن جهة أخرى إلى وظيفة الشخص الموكول إليه عمليًّا في المدينة تطبيق هذا الفرض على صعيد الأخلاق وخاصّة في شؤون الأسواق، وهذا الشخص الذي يقوم بالحسبة يدعى «المحتَسِب». وازدواج هذا المعنى الذي يتأرجح بين الفريضة العامّة التي «تأمر بالمعروف وتَنهى عن المنكر» والتي ذكرها القرآن صراحةً، وبين وظيفة «المحتسب» المحدَّدة التي يبدو أنّها ظهرت في زمن الخليفة المهديّ (٧٧٤-٧٨٥)، يأتي بالتباس أوّل. ويزيد من شدّة هذا اللّبس ما يبدو من أنّ الوظيفة المذكورة أُنشئت لكأنّها نوع من تجسيدِ القيام بذلك الفرض العامّ تجسيدًا معلنًا.

يضاف إلى ذلك أنّ الفريضة العامّة هذه، «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، تحمل في طيّاتها عددًا من الالتباسات. فثمّة أوّلًا مسألة معرفة تحديد هذا المعروف: فهل هو المعروف الوحيد دون سواه؟ وكيف تطبيقه عمليًّا؟ فهناك حديث مأثور يقول: مَن رأى منكم منكرًا، فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان». وثمّة أيضًا السؤال التالي: مَن يحقّ له، بل مَن يجب عليه التدخُّل لدرء المنكر: هل هي الدولة وحدها، أم هم الأفراد أيضًا، وفي أيّ ظروف وبأيّ شروط؟ وأخيرًا هناك مسألة مهمّة: ما هو المنكر الذي يجب النهي عنه، أو ما هو المعروف الذي ينبغي فرضه بالقوّة: هل إنّهما ممّا يمتُّ إلى نطاق المجتمع والعدل، أم ممّا يخصّ الحياة الدينيّة بمعناها الحصريّ كالقيام بالصلاة أو الصوم؟ وهل تشمل الحسبة التعبيرَ عن أفكار

لها علاقة بالدين؟ فبحسب ما يُعطى من أجوبة عن هذه المسائل، يمكن المجتمع المسلم أن يتأرجح بين مجتمع متسامح حيث يُسدى النصح الحكيم، ومجتمع قد يكون على قدر خطير من الطغيان[١].

وكانت لفظة «المحتسب» (أي مَن يمارس «الاحتساب» ويقوم بـ «الحسبة») تعني في بداية الأمر «شخصًا خاصًّا ينصرف إلى ممارسة فضيلة الحسبة»[٢]. وقد حلّت هذه الكلمة، في نهاية القرن الثامن، محلّ لفظة «صاحب السُّوق»، وقد ورث المسلمون هذه الوظيفة عن البيزنطيّين. وتُضيف دائرة المعارف الإسلاميّة[٣]: «إنّ ما يتميَّز به المحتسب، كما عرفه التقليد، هو اندماج وظيفته القائمة على مراقبة السوق في وظيفة أُخرى أوسع نطاقًا، أساسها دينيّ، توجب عليه المحافظة على حسن السلوك في المجتمع. والحدّ الفاصل بين الأمور التي تعود إليه وتلك التي هي من صلاحيّات القاضي أو رئيس الشرطة غير واضح المعالم، ولئن كان هناك بعض الاختلافات في ما لكلّ منهم من امتيازات ومواصفات. فهي ليست في طبيعتها بقدر ما هي في طريقة مواجهتها». وعليه، فوظيفة المحتسب الأساسيّة كانت، على ما يبدو، مراقبة السوق، ومن ثَمّ مراقبة الحياة المهنيّة بكلّ أبعادها، وتأمين حُسن سَير المصالح العامّة وجميع البُنى التحتيّة في المدينة. والظاهر أنّ وظيفته هذه كانت منوطةً بالمدن خاصّة. وفضلًا عن ذلك، كان عليه «أن يسهر على تطبيق الواجبات الدينيّة»، و«على انتظام السلوك بين الرجال والنساء في الشوارع (والحمّامات)، وأخيرًا على تطبيق إجراءات التميز في حقّ أهل الذمّة». وقد «رُوي عن بعض المحتسبين الجريئين أنّهم وجّهوا اللوم حتّى إلى قضاة أساؤوا في أحكامهم، أو وجّهوا التهمة إلى علماء نشروا تعاليم تخالف الإجماع»[٤]. والأمر الأخير هذا يبيِّن كيف يقع التعبير عن الأفكار تحت

(١) Article «Hisba», *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., 1975, p. 505.
(٢) المرجع المذكور، ص ٥٠٤.
(٣) المرجع المذكور، ص ٥٠٤.
(٤) المرجع المذكور.

رقابة الحسبة. وقد ظلّت وظيفة المحتسب قائمةً في معظم أقطار العالم الإسلاميّ حتّى ظهور الحركات الإصلاحيّة المعاصرة.

لقد أعدّ «مركز الدراسات السياسيّة والإستراتيجيّة» التابع لصحيفة الأهرام ملفًا صدر في مارس/ آذار ١٩٩٦، تناول مجمل قضيّة قانون الحسبة الجديد، وجاء في صفحتيه ٢١ و٢٢ أنّ الفقيه الشهير أبا الحسن الماورديّ، من علماء القرن الهجريّ الثاني، أشار في كتابه الأحكام السلطانيّة إلى أنّه ينبغي أن يكون العقاب، الذي يفرضه المحتسب، دون ما يُفْرَض بموجب «الحدود» التي ينصّ عليها القرآن والسنّة، ممّا يدفع بعض الاختصاصيّين إلى القول بأنّه لا ينبغي اعتبار شؤون الردّة من صلاحيّات المحتسب. وهذا القول، على ما يبدو، مثبت بالاستناد إلى ما ورد في إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزّالي.

٢ - واقع الحسبة في مصر قبل القانون الجديد

لقد تبنّت مصر الحديثة نظامًا قانونيًا مستوحًى من الحقّ الفرنسيّ إلى حدّ بعيد في كلّ ما لا يتعلّق بالأحوال الشخصيّة. وفي هذا التشريع الحديث لم يعد للحسبة من مكان. إلّا أنّ الأحوال الشخصيّة ظلّت منوطة بالمحاكم المذهبيّة، أي، في ما يخصّ المسلمين، بالمحاكم الشرعيّة حيث لم يُنْسخ مفهوم الحسبة في أيّ وقت من الأوقات. وفي العام ١٩٥٥ ألغى نظام الثورة جميع المحاكم المذهبيّة، بما فيها المحاكم الشرعيّة، وأناط منذ ذلك الحين بمحاكم الدولة مهمّة تطبيق القوانين المرعيّة في كلّ طائفة لمعالجة جميع القضايا المتعلّقة بالأحوال الشخصيّة، وبالتالي فقد أصبح على محاكم الدولة أن تطبّق الشريعة في شؤون الأحوال الشخصيّة لدى المسلمين.

وقد خلق هذا الإجراء التباسًا في أمر الحسبة، إلّا أنّ اللّبْس هذا لم يظهر قبل العام ١٩٩٣، إذ إنّه لم يتقدّم أحد، حتّى ذلك التاريخ، بدعوى قضائيّة استنادًا إلى الحسبة. أمّا الالتباس فمردّه إلى أنّ شرعيّة مثل هذه

الدعوى لم تعد واضحة، ذلك بأنّه، من جهة لم تُلغَ الحسبة قطّ وهي بالتالي سارية المفعول، ومن جهة أُخرى كان بالإمكان الاستناد إلى المادّة ٣ من قانون الدعاوى، الذي ينصّ أنّه لا يمكن أن تُقام أيّ دعوى عن يد مَن لا شأن له فيها، واعتبار دعاوى الأحوال الشخصيّة واقعة في نطاق هذا النصّ، ممّا يخرجها من دائرة الحسبة.

أضف إلى ذلك أنّ التباسًا آخر، أبعد مدًى من الأوّل، طرأ في تلك الأثناء على نظام القوانين المصريّة. فقد ورد في المادّة الثانية من دستور العام ١٩٧١ أنّ الشريعة الإسلاميّة هي أحد المصادر الرئيسيّة في الشرع المصريّ، ثمّ جاء دستور العام ١٩٨٠، فعدَّل المادّة المذكورة ونصّ أنّ الشريعة هي من ذاك الآن وصاعدًا المصدر الرئيسيّ في الشرع. إلّا أنّ الشريعة مصدر من مصادر الشرع، وليست مباشرةً الشرع المعمول به.

ويُشير مركز الأهرام إلى أنّ هذه النصوص مزدوجة التأويل، بصفة كونها حلًّا وسطًا أو تجاوُرَ نظامين فكريّين مختلفين: من جهةٍ الشريعة، ومن الجهة الأُخرى «المفاهيم الحديثة لمبادئ حقوق الإنسان التي تؤكّد من قيمة الحرّيّة الفرديّة وتضمنها». والى هذه المبادئ تستند مثلًا المادّة ٤٠ من الدستور التي تنصّ أن «المواطنين لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامّة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل، أو اللغة أو الدين أو العقيدة».

ويبيّن الملفّ نفسه بوضوح أنّ تلك الازدواجيّة - التي هي بالتالي لَبْس - تنعكس على القوانين التي تُسنّ، ثمّ على الأحكام التي تُصْدِرها المحاكم، كما هو الحال في قضيّة الأستاذ نصر حامد أبو زيد وما رافقها من أحكام مختلفة.

ففي عام ١٩٩٥ أقام محامون إسلاميّون، كما ذكرنا في مطلع هذا المقام، دعوى لدى المحكمة البدائيّة، طالبين أن يفرّق بين نصر حامد أبو زيد وزوجته بموجب الحسبة، لأنّ الأفكار التي عبَّر عنها في بعض كتبه ومقالاته تخالف، في نظرهم، تعاليم الإسلام الأساسيّة، ممّا يجعل من

صاحبها كافرًا وبالتالي مرتدًا لا يحقّ له أن يقترن بمسلِمة، حتى وإن كانت تشاطره آراءه كما هو الحال. وقد ردّت المحكمة البدائيّة الشكوى لسبَبين: أوّلهما أنّ هذه الشكوى تُعتبر من نطاق الحسبة وترتكز على بنود الشريعة لا على بنود القانون القائم في البلاد. والثاني أنّ رافع الدعوى ليس ممّن تربطه مصلحة مباشرة بالمدّعى عليه.

فاستأنف المدّعون واتّخذت محكمة الاستئناف موقفًا يختلف كلّيًا عن موقف المحكمة الأولى. وصدر حكمها في ١٣ يونيو/ حزيران ١٩٩٥ ناصًا أنّه على نصر حامد أبو زيد أن يُفصَل عن امرأته، وهي من جهتها تؤيّد زوجها كلّ التأييد. وبرّرت المحكمة قرارها باعتبارها أنّ مؤلّفات نصر حامد ضارّةٌ بالإسلام، وحقّ له أنّها أعمال كفر تجعل من كاتبها مرتدًا لم يَعُد له الحقّ، بحسب الشريعة، أن يكون متزوّجًا بمسلِمة. وأوضح القاضي أنّه، إن تاب ورجع عن البدع التي تحتوي عليها مؤلّفاته، أن يتزوّج امرأته ثانيةً.

وتجدر الإشارة إلى أنّ عددًا من الإخوان المسلمين وسواهم من الإسلاميّين أعربوا عن مخالفتهم هذا الحكم، بالرغم من معارضتهم طروحات نصر حامد، معتبرين أنّه ما هكذا ينبغي أن تحلّ تلك القضايا.

أمّا فريق الإسلاميّين الذين كانوا من وراء هذه الدعوى، فقد استقووا بانتصارهم، وأخذوا يعدّون العدّة لرفع دعاوى تطال نحو أربعين من الكتّاب والمفكّرين الآخرين، ومن بينهم نجيب محفوظ، فاتّهمهم مناوئوهم بأنّهم رفعوا لواء الأرهاب القضائيّ إلى جانب الإرهاب المسلّح.

وأمام هذه الحال، شعرت الدولة بأنّ الأوضاع باتت لا تُطاق إذ أصبح بإمكان أيّ كان أن يرفع دعوى يقاضي بها أيًا كان لأيّ علّة. فأضحى من الضروريّ وضع الحواجز أمام فيض الدعاوى المرتقبة، وكان لا بدّ من قانون يوضح الأمور.

٣ - قانون ٢٩ يناير/ كانون الثاني ١٩٩٦

في نوفمبر/تشرين الثاني - ديسمبر/كانون الأوّل ١٩٩٥ أُجريت الانتخابات التشريعيّة في مصر، فكان أوّل مشروع قانون يُقدَّم أمام مجلس الشعب الجديد مشروع قانون تنظيم «إجراءات مباشَرَة دعوى الحسبة في مسائل الأحوال الشخصيّة». في المقابل قام عدد كبير من المثقّفين ورجال القانون يطالبون بقانون يلغي كلّيًا، وبوضوح، دعاوى الحسبة. أمّا الدولة، فكانت أمينة لسياستها الساعية إلى الحلول الوسط، فعرضت قانونًا ينظّم دعاوى الحسبة، وبالتالي يحصرها.

وينصّ القانون الجديد هذا على أنّه من الآن وصاعدًا ستكون النيابةُ المرجعَ الوحيد المخوّل إقامة الدعاوى في شؤون الأحوال الشخصيّة بموجب الحسبة. وكلّ شخص يرغب في أن تُقام مثل هذه الدعوى عليه أن يتقدّم بشكوى لدى النيابة، شارحًا موضوع شكواه والأسباب التي تبرّرها، مرفقًا إيّاها بالأوراق الثبوتيّة. وبعد ذلك، يعود للنيابة وحدها أن تقرّر إقامة الدعوى أو رفضها، ويجب أن يُتّخذ هذا القرار على صعيد محامٍ عامّ. ويحقّ للنائب العامّ في مهلة مُدّتها ثلاثين يومًا، إبطال القرارَ المتّخذ، وإكمال التحقيق هو نفسه واتّخاذ قرار جديد يصبح عند ذلك غير قابل للنقض. وفي حال تقيم النيابة نفسُها الدعوى، تصبح هي المدّعي. ولا يحقّ للذي أقام الدعوى في بداية الأمر أن يتدخّل في الدعوى ولا أن يحتجّ على الحكم متى صدر.

إنّ لهذا القانون حسنةً أكيدة وهي أنّها تحدّ كثيرًا من إمكانيّة رفع «دعاوى الحسبة». ولكن ما يبدو خطيرًا في الأمر هو ما يلي: قبل هذا القانون كان الوضع غير واضح، مع إمكانيّة رفع «دعاوى حسبة» انطلاقًا من رواسبِ ماضٍ بقي حاضرًا ضمنًا أكثر منه صراحةً ووضوحًا. أمّا الآن فقد تمّ تكريس مبدإ الحسبة بطريقة رسميّة واضحة، وكُرِّس معه مبدأ رفع الدعاوى بسبب «الجرائم» الفكريّة، حتّى وإن خضع هذا المبدأ لقيود كثيرة وشروط صارمة. وهل هذا يختلف عن «محاكم التفتيش»، مهما كانت

الحدود المرسومة عند التطبيق؟ فالأمور أصبحت مرهونة بالأشخاص التي يعود إليها البتّ على صعيد النيابة، والقضاء على صعيد المحكمة. وعلى كلّ حال، فالمبدأ أصبح أمرًا واقعًا: يمكن أن تُعدَّ الآراء والأفكار، أقلّه إذا ما نُشِرَت في مقالات أو كتب، جرائم، وجرائم معلنةً. هذا فضلًا عن أنّ القانون المذكور لا يعني إلّا المسلمين، وتبرير ذلك أنّ القانون مرتبط بشؤون تمتّ إلى الأحوال الشخصيّة، التي تخضع بدورها للحقّ الخاصّ بكلّ طائفة من الطوائف.

الخاتمة

إنّ الحدث الذي عرضناه – مع ما له من خلفيّات – هو حدث خاصّ وثمرة ظروف معيّنة، ولكنّه ذو معانٍ ويثير تساؤلات وأفكار تتجاوز كثيرًا إطاره المحدَّد. فثمّة جميع الأسئلة التي طُرحت في أثناء عرضنا، ووراء كلّ ذلك أمور أساسيّة كالسؤال التالي: كيف نصل، في بلادنا التي تسودها التقاليد الإسلاميّة والمسيحيّة، إلى نظام قِيَم متماسك يؤمّن للمجتمع مرجعيّة راسخة ويبني الأخلاق العامّة على أسُس ثابتة، وفي الوقت نفسه يسمح ببناء مجتمع يجد فيه كلّ فرد مكانه ومكانته بصفة كونه إنسانًا؟ وكيف إتاحة الفرصة للدين، سواء أكان الإسلام أم المسيحيّة، ليأتي بمساهمته الإيجابيّة في تشييد المجتمع من دون أن يفرض نفسه عليه بأسلوب مستبدّ توتاليتاريّ، وبدون الوصول إلى المزج بين الدين والسياسة، ممّا يفضي إلى زوال الدين والسياسة معًا؟

فـ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» هو، في النهاية، أشدّ تعقيدًا ممّا يبدو للعيان.

(نقله عن الفرنسيّة أ.ك.ح.)

في الأعلام الجغرافيّة اليمنيّة

الدكتور إبراهيم السامرّائي *

كان لي أن عرضت في السنة التي انصَرَمَت[1] للأعلام الجغرافيّة في العراق، وهاأنذا أتبع ما كان لي في ذلك المؤتمر بشيء آخر أتعقّب فيه طائفة من الأعلام البلدانيّة في اليمن. وسأختار هذه الطائفة فيكون لي فيها ملاحظات لغويّة تاريخيّة، وإنّي أدرجها على حروف المعجم:

١ - إِبّ:

- قال ياقوت: قال ابن سَلَفة هي بكسر الهمزة. وهي من قُرَى ذي جبلة باليمن، وهي عندهم بكسر الهمزة.

+ أقول: وهي بليدة جبليّة ما زالت معروفة ذات خضرة وشجر. وهي عند الأصمعيّ بالفتح والتشديد[2].

+ أقول أيضًا: لعلّ الفتح في همزتها أوجه، ولكنّ الاستعمال غلّب الكسر. وإنّي لأذهب إلى هذا مستفيدًا من قوله تعالى: «وفاكهة وأبًّا»[3].

وإنّي لأنظر إلى «الأَبيب» في اللغة العبرانيّة אָבִיב[4] وهي كلمة

(*) عضو مجمع اللغة العربيّة الأردنيّ.

(١) أطلب المشرق، ٧٠ (١٩٩٦)، ص ١٨٥-٢١٤.

(٢) معجم البلدان، لياقوت، هامش «قرّة العيون» ص ٢٨٢؛ اليمن الخضراء ١/ ٨٢.

(٣) ٣١ سورة عبس.

(٤) W. Gesenius *Hebraeisches und aramaeisches Handwoerterbuch ueber das Alte Testament*, Leipzig, 1910.

بصيغة الجمع، والمفرد أبّ، و«فعيل» من صيغ أسماء الجمع في العبريّة، ومنه هذه الكلمة، وكذلك «فعيل» من أبنية التكسير، نحو: نخيل وعبيد وغيرهما.

ولنا أن نستأنس بـ «تل أبيب» من الحواضر التي أنشأها اليهود في فلسطين العربيّة إبّان الحكم البريطانيّ غير بعيدة عن القدس - حَرَسَها الله - وهي תֵּל אָבִיב ، وكأنّها في الأصل موضع تلّ فيه زرع.

٢ - أَبْيَن:

من حواضر اليمن

ولا يعرف أهل اليمن غير فتح الهمزة.

- قال ياقوت: حَكَى أبو حاتم قال: سألنا أبا عبيدة كيف تقول عَدَنُ أَبين أو إِبْيَن، قال: هما جميعًا.

- وقال عُمارة بن الحسن اليمنيّ الشاعر: أَبْيَن موضع في جَبَل عَدَن.

وإلى أَبْيَن يُنسَب الفقيه نُعَيم، عَشَرِيُّ اليمن، وإنّما سُمِّي عَشَرِيَّ اليمن لأنّه كان يعرف عشرةَ فنونٍ من العلم...(٥)

٣ - الأَثْلاء:

قرية من قُرَى ذِمار باليمن(٦). وهي عزلة من بلاد عَنْس فيما أضافه المقحفيّ من معجمه(٧). أقول: و«ذمار» من حواضر اليمن وسنأتي عليها.

٤ - أثافِث:

اسم قرية باليمن ذات كروم كثيرة.

---

(٥) معجم البلدان. وانظر: الإكليل ٢/٤٧، والمفيد ص ٥٤، وبهجة الزمن ص ٢٦، واليمن الكبرى ص ١٦٤.

(٦) معجم البلدان لياقوت.

(٧) معجم البلدان والقبائل اليمنيّة. والعزلة: تجمّع سكّانيّ من عدّة قرى يرأسها ويحكمها شيخ، وهو دون الناحية.

- قال الهمدانيّ: وتُسَمَّى أُثافة بالهاء والتاء أكثر. قال: وخبَّرني الرئيس الكباري من أهل أثافِت قال: كانت تُسَمَّى في الجاهليّة «دُرْنا» وإيّاها أراد الأعشى بقوله:

أقولُ للشَّرْب في دُرْنا، وقد ثَمِلوا شِيموا، وكيف يَشيم الشاربُ الثَّمِلُ

وكان الأعشى كثيرًا ما يَتَّجِرُ فيها، وكان له بها مِعصَر للخمر يَعصر فيه ما جَزَلَ له أهل أثافة من أعنابهم.

- قال الأصمعيّ: وَقَفْتُ باليَمَن على قريةٍ فقلتُ لامرأةٍ: بِمَ تُسَمَّى هذه القرية؟ فقالت: أَما سمعت قول الأعشى:

أحِبُّ أثافةَ ذاتَ الكرو م، عند عصارة أعنابها[٨]

٥ - الأَثلوث:

عزلة من مخلاف نَقَذ من وصاب العالي[٩].

+ أقول: إنّ بناء «أفعول» معروف في مواضع اليمن وقبائله. وقد رأيت أن أذكر هنا شيئًا من هذا ثمّ أعود إلى ما أنا فيه من ذكر الحواضر منسوقة على حروف المعجم. ولم أجد شيئًا من «أفعول» في مصادر البلدان القديمة، وليس في أبنية العربيّة «أفعول» بفتح الهمزة[١٠].

٦ - الأَجدون:

- قال الأستاذ القاضي إسماعيل بن محمّد الأكوع في مقالة له نشرها في مجلّة اللغة العربيّة منذ سنوات بدمشق: إنّ الأجدون منسوب إلى ذي جَدَن وهو قَيْل من الأقيال اسمه: عَلَس بن يشرح بن الحارث بن صفيّ بن سبأ، وهو أوّل من غنّى باليمن فلُقِّب بالجَدَن، والجَدَن حسن الصوت. وقيل: جَدَن مفازة باليمن يُنسَب إليها ذو جَدَن. والأجدون: من

---

(٨) معجم البلدان.

(٩) معجم الحجريّ.

(١٠) قد يكون لي أن أذهب إلى أنّ «أفعول» بفتح الهمزة هو شيء من بقايا اللغة السبئيّة التي أسماها اللغويّون العرب «الحميريّة»، أو أنّ «أفعول» هنا بفتح الهمزة من العربيّة التي استبدل اليمنيّون بضمّ الهمزة فتحها.

حضرموت[11]

٧ - الأَجروم:

قرية من عزلة بني شبة التابعة لناحية الشماتيين في الحَجْرية[12].

+ أقول: هل لي أن أقول: إنّ وجود بناء «أفعول» في المملكة المغربيّة في الجهات البربريّة في الأعلام هو بعض ما كان من أثر يمنيّ قديم نجده في الأعلام في إفريقيا والأندلس، ومن هذا «أريانة» في الأندلس وتونس وأصلها يمنيّ قديم مازال في عصرنا وسيأتي ذكره.

وسأتبع ما ذكرته ممّا وَرَدَ على «أفعول» وأكثره ممّا صنَّفه اليمن في قولهم: «عُزلة»، وهو موضع تجمّع سكّانيّ صغير، دون أن أفصّل فيه إلّا ما كان من أفعول ممّا يتجاوز هذا الوصف، وهذا هو: أَجرون، الأَجشوب، الأَجعود[13]، الأَحبوب، الأَحدوث، الأحدور، الأَحروج، الأَحسون، الأَحضوض، الأَحطوب، الأَحكوم، الأَحموم، الأَحنوش، الأَحبوق، الأَخدود[14]، الأَخدوع، الأَخضوض، الأَخطور، الأَخلود، الأَخمور، الأَدروب، الأَذمور، الأَزهور، الأَسروع، الأَسلوم، الأَشجور، الأَشروع، الأَشعوب، الأَشمور، الأَشموس، الأَصبوع، الأَصبور، الأَصروت، الأَصيور، الأَضمور، الأَطمول، الأَظلوم، الأَظهور، الأَعبود، الأَعبوس، الأَعجول[15]، الأَعدول، الأَعدون[16]، الأَعذور، أَعرود، الأَعروش، الأَعروق، الأَعشور،

---

(١١) مجلّة الإكليل عدد ٢ ص ١١.

(١٢) ذكره الواسعي في «تاريخه». لا أدري أيكون «آجروم» في لغة البربر في المغرب الأقصى من هذا، ونحن نعرف أنّ صاحب الأجروميّة في النحو هو محمّد بن محمّد بن آجروم، لعلّ لأهل العلم مقطع الرأي فيما حاك في نفسي.

(١٣) جاء في هامش الإكليل ٢/ ٦٥، ومجلّة الإكليل (عدد ٢ ص ١١): إنّها منطقة على مقربة من «الضالع»...

(١٤) أقول: إنّ «الأخدود» بفتح الهمزة بناء خاصّ باليمن، والأصل في العربيّة بالضمّ. قال تعالى: «قُتِلَ أصحاب الأخدود» ٤ سورة البروج.

(١٥) قد يرد بين ما هو «أفعول» قرية ومنه «الأعجول» وغيره.

(١٦) وممّا يندرج في «أفعول» ما هو نسبة، فأعدون نسبة إلى عَدَن. وانظر «أجدون».

الأعضود، الأعمور، الأعموق، الأعنود، الأفروع، الأفيوح، الأفيوش، الأقحوز، الأقدور، الأقروض، الأكبوش، الأكروب، الأكروف، الأكهوم، الأمجود، الأمرور، الأملوك، الأنبوع، الأنجود، الأنقور، الأنهوم، الأهجور، الأهجوم، الأهزون، الأهمول، الأهنوم[١٧]، الأهيون[١٨]، الأيدوع، الأيزوع، الأيزون، الأيفوع.

+ أقول: هذا جملة ما ورد في بناء «أفعول» ممّا يدخل في «العُزّل» و«القبائل» وسائر المواضع.

٨ - أرحب:

ناحية تابعة إلى محافظة صنعاء في الشمال الشرقيّ منها على مسافة خمسة كيلومترات. وهي أيضًا قبيلة كبيرة من همدان تنسب إلى أرحب بن الدعام بن مالك بن معاوية بن صعب بن دومان بن بكيل بن جُشم بن خيوان بن نَوف بن همدان[١٩].

٩ - إزْيان:

بلدة مشهورة تقع ضمن ناحية القفر بالجهة الغربيّة من يريم، وتقوم على جبل بني سيف المطلّ على مجموعة من الأودية الخُضْر. يُنسَب إليها جماعة من أهل العلم[٢٠].

+ أقول: قد قلت إنّ في تونس بليدة إلى جوار تونس تطلّ على البحر هي أريانة، وهي المدينة التي قيل: إنّ مهاجرة الأندلس مصّروها وأعطوها اسم المدينة الأندلسيّة، فهل لي أن أقول: إنّ الذين أسّسوا حكم المسلمين في إسبانيا كان فيهم ولا سيّما جيش الفتح يمانيّون اعتمد عليهم الأمويّون منذ عصر معاوية.

---

(١٧) والأهنوم: ناحية في الشمال الغربيّ من صنعاء.
(١٨) الأهيون: بطن من الأزد.
(١٩) معجم الحجريّ، واليمن الكبرى ص ٧٣.
(٢٠) معجم الحجريّ.

١٠ - أزال:

عُزلة من ناحية الرظمة وأعمال يريم. وهي الاسم القديم لمدينة صنعاء نسبة إلى بانيها أزال بن يقطن...

+ أقول: وقد أحيَى اليمنيّون هذا الاسم فأطلقوه على مدارس وغيرها من مؤسّسات(٢١).

وأهل اليمن في حاضرنا يقولون «آزال» بالمدّ.

+ أقول: لا بدّ أن يكون هذا الاسم من السبئيّة القديمة، فقد وجدت هذه المادّة من موادّ المعجم السبئيّ الذي استُفيدت موادّه من النقوش القديمة. غير أنّه ينبغي أن نعرف أنّ السبئيّة عربيّة جنوبيّة في اليمن، ومن هنا تكون «أزال» مثل مادّة «أزَل» في العربيّة القديمة.

و«الأزَل»: القِدَم. قال أبو منصور [الأزهريّ]: ومنه قولهم: هذا شيء أزَليّ أي قديم. وذكر بعض أهل العلم أنّ أصل هذه الكلمة قولهم للقديم: لم يَزَل، ثمّ نُسِبَ إلى هذا فلم يستقم إلّا بالاختصار فقالوا: يَزَليّ ثمّ أُبدِلت الياء ألفًا لأنّها أخفّ فقالوا أزَليّ، كما قالوا في الرمح المنسوب إلى ذي يَزَن: أَزَنيّ، ونصل أثربيّ(٢٢).

وأقول أيضًا: لقد فات المستشرقين الذين صنعوا المعجم السبئيّ(٢٣) أن يفيدوا من العربيّة إضاءةً وإيضاحًا. وكان ينبغي للأستاذ محمود الغُول - رحمه الله - الذي شارك في صنعة المعجم أن يدلّ هذا الفريق الألمانيّ على مكان العربيّة في هذا الدرس، ولكنّه لم يفعل.

---

(٢١) أقول: وكأنّنا نحن العرب لا نعير الماضي إرثه وحقّه حين يحلو لِيمنيّ أن يسمّي مغسلة افتتحها بـ «أزال»، وقد رأيت نظير هذا في بلد عربيّ آخر فكان أن رأيت «صالون حلاقة المتنبّي»!! وانظر: معجم الحجريّ.

(٢٢) لسان العرب (أزال).

(٢٣) المعجم السبئيّ، من منشورات جامعة صنعاء، صنعة: ا.ف.ل. بيستون وجاك ريكمانز، ومحمود الغول، وولتر مولر. دار نشريّات بيترز في لوفان الجديدة ومكتبة لبنان في بيروت سنة ١٩٨٢م.
وكان لي على هذا المعجم مستدرَك أفوت فيه من العربيّة وغيرها من اللغات الساميّة.

١١ - ذي أشرق:

بلدة أثريّة في سفح جبل التَّعْكَر بالجنوب الغربيّ من إبّ وأعلا وادي نَخْلان من ذي الكلاع.

- قال الأستاذ القاضي محمّد بن علي الأكوع: هي بلدة نزهة، يمّمها أرباب الصنائع وروّاد العلم...[٢٤]

+ أقول: أدرجتُ هذه البلدة الأثريّة لأشير إلى المواضع اليمنيّة عامّة التي تُصَدَّر بـ (ذو) وهي في الأغلب الأعمّ يمنيّة جنوبيّة وفيها: ذو أشرع وذو الكلاع وغيرهما.

١٢ - باجِل:

مدينة في الشمال الشرقيّ من تِهامة على مسافة ٥٥ كيلومترًا من الحديدة. كانت عمارتها في القرن الرابع الهجريّ تتبع الحديدة إداريًا[٢٥].

١٣ - بَعْدان:

جبل مشهور يطلّ على مدينة إبّ من ناحية الشرق، وهو على حدّ تعبير الحجريّ - ناحية واسعة جملة عُزَل...[٢٦]

وجاء في معجم البلدان: بَعْدان، بالفتح ثمّ السكون....: مخلاف باليمن يقال لها البعدانيّة من مخلاف السَّحول، قال الأعشى:

يَعْدان أو رَيْمانَ أو رأس سلبه ... شفاء لمَن يشكو السمائم باردُ
وبالقَصْر من إرياب لو بتّ ليلةً ... لجاءَكَ مثلوج مَن الماء جامد[٢٧]

---

(٢٤) معجم البلدان والقبائل اليمنيّة (الطبعة الثالثة). لإبراهيم أحمد المقحفي.
(٢٥) معجم الحجريّ. أقول: لا أدري أيكون «با» في هذا الاسم هو «أبا» الّتي لزم الألف في اليمنيّة الجنوبيّة وكانت سابقة في أعلامهم نحو: باعلوي، وبامخرمة، وبازرعة وغيرهم، وهذه هي اللغة التي ذكرها النحاة في الشاهد: «إنّ أباها وأبا أباها»؟ أيكون هذا في «باجل» أم أنّ «با» من عَلَمٍ على فاعِل.
(٢٦) معجم الحجريّ ومعجم المقحفيّ.
(٢٧) معجم البلدان لياقوت.

+ أقول: قصدتُ أن تُثبت «بَعْدان» هنا لأشير إلى أنّ بناء «فَعْلان» خصوصيّة يمنيّة لشيوع هذا البناء. فأنت تجد منه: كَهْلان وقحطان وخولان وثهلان وغير هذا من الأعلام القديمة. وفي عصرنا هذا نجد سَيْلان وعَمْضان وحَرْدان وشَمْسان (غير مثنّى لشمس). وكأنّي أذهب إلى أنّ «عدنان» الذي في شمال بلاد العرب واختصّ به قوم هم العدنانيّون من أصل يمنيّ فهو منسوب إلى «العدن» الذي هو «الأصل» في العربيّة والسَّبَئيّة، ومن هذا جاء معنى الإقامة، ومنه قوله تعالى «جنّات عَدْنٍ يدخلونها»، وبهذا سُمِّيت حاضرة عَدَن وليس كما ذهب أحد اللبنانيّين الذي بحث في موطن اليهود فزعم أنّها بلاد جنوب بلاد العرب، وكان من زعمه أنّ «عِدِنْ» עֵדֶן في أدبيّات اليهود وفي بعض أسفار العهد القديم هي مدينة عَدَن.

١٤ – بُقْلان:

مخلاف وقبيل من حضور بن عديّ (ناحية البستان قديمًا)، به محلّ «وقش» الأثريّ.

وبُقْلان أيضًا موضع في محافظة مأرب[٢٨].

+ أقول: يطلّع علينا هنا بناء «فُعْلان» بضمّ الفاء، وهذا قليل في العربيّة في بناء المفرد، وهو يترشّح للمبالغة في الصفات، ومن ذلك: حُمْران وشُقْران، وقد سمّوا بهما ومن أولئك «حُمْران بن أَعْيَن» ترجم له القفطيّ في الإنباه[٢٩]، و«شقران» من أسماء العبيد المماليك.

---

(٢٨) معجم المقحفيّ.

(٢٩) إنباه الرواة ج ٣، قال القفطي: إنّه متشيّع على مذهب جعفر بن محمّد. وأودّ هنا أن أشير أنّ صفة «حُمران» هنا بالتشيّع قد ألحقها أو ادّعاها مهديّ المخزوميّ للخليل بن أحمد في رسالته لنيل الماجستير التي أعدّها في القاهرة بإشراف الأستاذ مصطفى السقّا – رحمه الله –، ونشرها في بغداد منذ أكثر من ربع قرن، ولم يفطن المشرف. وتفصيل الخبر أنّ المخزوميّ رجع إلى إنباه الرواة (الجزء الثالث) في نسخة مخطوطة في دار الكتب برقم ٩٨٠ كما أظنّ ونقل عن هذه المخطوطة هذه الصفة للخليل. لقد قرأت هذا واستبعدته لأنّي أعرف أنّ عامّة من ترجم للخليل ذكروا أنّه شديد في أهل السنّة، فكيف يكون متشيّعًا على مذهب جعفر بن محمّد؟

١٥ - بُكال:

عُزلة من ناحية الجَبَى وأعمال رَيْمة، نُسب إليها نَوف بن فُضالة البكاليّ التابعيّ المتوفّى سنة ٩٥هـ، من رجال الحديث وإمام أهل دمشق في عصره، ذُكِر في الصحيحَين البخاريّ ومسلم. كما نُسب إليه عُمَر البُكاليّ الصحابيّ الذي جُزَّت أصابعه يوم اليَرموك، ثمّ عكف على تدريس الحديث في الشام، وكان أفقه مَن بقي على وجه الأرض من أصحاب رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم -[٣٠].

١٦ - بَيْنُون:

قال ياقوت: إسم حصن عظيم قربَ صنعاء، يقال: إنّه من بناء سليمان بن داود - عليه السلام -، والصحيح أنّه من بناء التبابعة...[٣١]

+ أقول: ذكرت هذا لأنّ بناء «فعلون» كثير في أسماء المواضع وأعلام الرجال في اليمن. وكأنّ هذا قد حُمِل إلى إفريقيا والأندلس فشاع هناك في أسماء المواضع.

ولي أن أحمل على هذا «بَيْنونة» لموضع بين عُمان والبحرين. قال ياقوت: بينه وبين البحرين ستّون فرسخًا.

١٧ - تَبالة:

قال ياقوت: قيل تَبالة التي جاء ذكرها في كتاب مسلم بن الحجّاج: موضع ببلاد اليمن، وأظنّها غير تبالة الحجّاج بن يوسف، فإنّ تبالة

=وأذكر أنّي في إحدى زياراتي للقاهرة ذهبت إلى دار الكتب المصريّة وطلبت المخطوطة لأتحقّق فوجدت: أنّ الناسخ أعطى صفة «حُمران» إلى الخليل وهو ينسخ سهوًا، لأنّ الخليل تأتي ترجمته بعد حمران مباشرة، ثمّ تنبّه إلى سهوه فضرب خطًّا على ما نسخه ورجع إلى ترجمة الخليل فصحّح.

فانظر أخي القارئ كيف صنع المخزوميّ الذي أفاد ممّا هو خطأ ضُرّب عليه الناسخ خطًّا لينسب التشيّع للخليل؟ وسبب ذلك أنّ المخزوميّ شيعيّ نجفيّ عراقيّ. قاتل الله التعصّب!!

(٣٠) معجم المقحفيّ.

(٣١) معجم البلدان.

الحجّاج بلدة مشهورة من أرض تهامة في طريق اليمن. وهي ممّا يُضرَب المثل بخِصْبها، قال لبيد:

فالضيف والجار الجنيبُ، كأنّما هَبطا تَبالة مُخصِبًا أهضامُها

وفيها قيل: أهوَنُ من تَبالةَ على الحجّاج، قال أبو اليقظان: كانت تَبالة أوّل عمل وَلِيَه الحجّاج بن يوسف الثقفيّ، فسار إليها فلمّا قرب منها قال للدليل: أين تَبالةَ وعلى أيِّ سَمْتٍ هي؟ فقال: ما يسترها عنك إلّا هذه الأكمة، أهونْ بها ولاية! وكرَّ راجعًا ولم يدخلها، فقيل هذا المثل. وبين تَبالة ومكّة اثنان وخمسون فرسخًا، وبينها وبين الطائف ستّة أيّام. وقد نُسِبَ إليها جماعة من الرجال[٣٢].

١٨ - تَريم:

إحدى مدن حضرموت القديمة[٣٣].

- قال ياقوت: إحدى مدينتي حضرموت لأنّ حضرموت اسم للناحية بجملتها، ومدينتاها شِبام وتَرِيم، وهما قبيلتان سُمِّيت المدينتان باسميهما، قال الأعشى:

طال الثَّواء على تَريمَ، وقد نأَتْ بكرُ بنُ وائلْ[٣٤]

+ أقول: وشِبام وتَريم مازالتا معروفتين في اليمن في عصرنا.

ولا بدّ لي من الإشارة إلى أنّ جمهرةً من المواضع من المدن وغيرها تبدأ بالتاء على صيغة الفعل، كما أنّ طائفة أخرى وردت على صيغة الفعل المبدوء بياء وسنأتي على ذكرها.

١٩ - تَعِزّ:

- قال ياقوت: قلعة عظيمة من قلاع اليمن المشهورات[٣٥].

- قال الأكوع محمّد بن عليّ: ظهرت بهذا الاسم على مسرح

---

(٣٢) المصدر السابق، وانظر الإكليل ٨/ ١٥٥ وصفة جزيرة العرب ص ٣٣.
(٣٣) معجم المقحفي.
(٣٤) معجم البلدان.
(٣٥) معجم البلدان.

التاريخ في أواخر القرن السادس الهجريّ عندما احتلّها توران شاه الأيّوبي سنة ٥٦٩، ولم تحدّد المصادر التي بين أيدينا موقعها... وأمّا ما يُسمّى اليوم بتِعِزّ التي يضمّها السور والتي فيها جامع المظفّر فكانت تُسمّى «عدينة»...[٣٦]

+ أقول: ومن المفيد أن أشير إلى بعض المدن والمواضع المبدوءة بالتاء ذات الوجود التاريخيّ التي لم يبقَ منها سوى رسوم وأطلال منها «تَعْكَر» كما ضبطها ابن المجاور والواسعيّ، وهي بضمّ لدى ياقوت، وهو جبل منيف يقع في أرض ذي الكلاع.

و«تَعود»، وتشير إلى العَوْد، و«تَفيش» قرية في حضرموت (أشار إليها البكريّ في «معجمه» ٤/١٢٧٣) و«تَنعم» قرية في خَولان العالية[٣٧].

٢٠ – تِهامة:

هي السهوب الممتدّة على ساحل البحر الأحمر، سمّيت بذلك لحرارتها وركود الريح فيها، وتمتدّ من باب المندب جنوبًا إلى جيزان والقنفذة والليث شمالًا، طولها نحو ٥٠٠ كيلومتر وعرضها ما بين ٣٠–٤٠ كيلومترًا. وفيها من المدن الحديدة ونجران وعَدَن وزَبيد والمخا والمهجم وحَرَض ولَحج...[٣٨]

+ أقول: وهي تتجاوز حدود اليمن فتكون تهامة الحجاز.

والاسم قديم، ولا يعني أنّه أخذ من معنى الحرارة وركود الريح، ذلك أنّ مادّة «تهم» ساميّة وتعني الأرض الخالية، وهي بهذا المعنى في الإصحاح الأوّل من سفر التكوين תְּהוֹם.

٢١ – ثَقْبان:

بلد ووادٍ شماليّ صنعاء بمسافة ١٣ كيلومترًا. ينسبه الأخباريّون إلى

---

(٣٦) اليمن الكبرى ص ٣٣.
(٣٧) العقود اللؤلؤيّة ٢٢٩/١.
(٣٨) معجم المقحفيّ.

ثقبان بن نَوف ذو ثعلبان بن شرحبيل...[39]

+ أقول: كنت أشرت إلى أنّ بناء «فَعْلان» كثير في اليمن، ومثل هذا في النقوش السبئيّة التي بقي شيء من لغتها في اللغات اليمنيّة الدارجة التي هي عربيّة جنوبيّة.

٢٢ - جازان:

بلدة قديمة على ساحل البحر الأحمر من جهة صبيا وأبي عريش، وهي فرضة تلك الجهة وبها معدن الملح. وإلى جازان ينسب وادي جازان النازل من بلاد خولان...[40]

٢٣ - جُبَأ:

مدينة أثريّة غربيّ جبل صَبِر المطلّ على تَعِزّ، وقد جاء في النقوش القديمة باسم (جباو)[41]. نُسِبَ إليها الملوك الجبّائيّون، كما خرج منها جمع كثير من الفقهاء والقرّاء...

٢٤ - جُباح:

قرية في حصن جُعُر من وُصاب العالي. وجُباح أيضًا بلدة في مِلْحان...[42]

٢٥ - الجُبْجُب:

إسم مشترك بين عدد من الأماكن، منها بلدة من عُزلة الجبل غربيّ آنِس بمسافة ميلَين، وبلدة في عَنَس[43].

---

(٣٩) صفة جزيرة العرب ص ٢٨٩.
(٤٠) معجم المقحفي.
(٤١) معجم البلدان، الإكليل ٨/ ١٩٤.
(٤٢) معجم المقحفي.
(٤٣) المصدر السابق.

٢٦ - الجَبَر:

ناحية تابعة لقضاء الشَّرَف المربوط بمحافظة حَجّة، ينسبها الأخباريّون إلى الجَبْر بن عبدالله بن قادم بن زيد...[٤٤]

٢٧ - جِبْلة:

مدينة مشهورة بالجنوب الغربيّ من إبّ بمسافة ٧ كم، وتُسمّى قديمًا مدينة النهرين، لأنّها كانت بين نَهرَين كبيرين، ابتناها عبدالله بن محمّد الصليحيّ سنة ٤٥٨هـ وسمّاها (جِبْلة) باسم يهوديّ كان يبيع الفخّار فيها قبل عمّارتها...[٤٥]

٢٨ - الجِراف:

قرية جنوبيّ «روضة حاتم» صارت في عصرنا مع التوسّع العمرانيّ جزءًا من صنعاء. والجراف أيضًا قرية حميريّة في بلاد حاشد على مقربة من خَمَر في شرقيّها، نُسب إليها بنو الجرافيّ أهل صنعاء وإبّ. نُسب إليها جماعة من أهل العلم[٤٦]

٢٩ - جَرْبان:

عُزلة من ناحية وُصاب السافل وأعمال ذِمار. وجَربان أيضًا قرية من بلاد هَمْدان، إلى الشمال من صنعاء بمسافة ١٨ كيلومترًا[٤٧]

٣٠ - الجَنَد:

بلدة مشهورة بالشمال الشرقيّ من مدينة تَعِز سُمِّيت بجَنَد بن شهران أحد بطون المعامز وكانت من كبريات حواضر اليمن وأحد أسواق العرب المشهورة في الجاهليّة والإسلام، وأوّل مدينة أُسِّس فيها مسجد على يد

---

(٤٤) تاريخ الواسعي، صفة جزيرة العرب ص ٢٢٣.
(٤٥) الإكليل ٣٦/٨.
(٤٦) اليمن الكبرى ص ٧٤.
(٤٧) صفة جزيرة العرب ص ١٢٤.

مُعاذ بن جَبَل الأنصاريّ، بعثه النبيّ - صلّى الله عليه وسلّم - في العام الثامن للهجرة، ذكرها الراجز:

كلّفني حبّي إغناء الوَلَدْ والخوفُ أن يفتقروا إلى أحَدْ
تنقُّلًا من بَلَدٍ إلى بَلَدْ يومًا بصنعاء ويومًا بالجَنَدْ

نُسب إليها كثير من أهل العلم منهم أبو قرّة موسى بن طارق الجَنَديّ صاحب المُسنَد، والمؤرّخ بهاء الدين الجَنَديّ مؤلّف السلوك في طبقات الملوك.

- قال القاضي محمّد بن عليّ الأكوع: بلدة هي اليوم متشعّثة لم يبقَ منها غير جامعها الأثريّ ومنارته السامقة آية للماضي المشرق(٤٨).

٣١ - الجُوف:

مدينة قديمة بالشمال الشرقيّ من صنعاء فيها مركز محافظة الجوف، وتقوم في وادٍ بين جَبَلين، وهذا الوادي يحفل بالمواقع الأثريّة.

ونُسب إليها جماعات شتّى. وأرض الجوف خصبة تزرع فيها الذرة البيضاء والحمراء والشعير والقطن والسمسم وغير هذا(٤٩).

٣٢ - حَجَّة:

مدينة كبيرة في الشمال الغربيّ من صنعاء بمسافة ١٢٧ كيلومترًا، على قمّة جبل ارتفاعه ١٩٠٠ متر من سطح البحر. وهي مركز محافظة تتبعها عدّة نواحٍ(٥٠).

٣٣ - حَدّة:

قرية في ناحية بني مطر، غربيّ صنعاء بمسافة قليلة، كثيرة

---

(٤٨) معجم البلدان لياقوت، الإكليل ١٠/٧٥، وهامش صفة جزيرة العرب ص ٩٩.
أقول: إنّ الكثير من حواضر اليمن متّصلة برئيس لقبيلة استقرّ هو وأتباعه فكان منها وطن لهم.

(٤٩) الإكليل ٨/٦، معجم البكري، معجم البلدان. وانظر المفصّل في تاريخ العرب ٢/ ٧٤.

(٥٠) معجم المقحفيّ.

الشجر...[٥١]

٣٤ - الحُدَيدة:

أكبر مدن تهامة، يرجع تاريخها إلى القرن الثامن الهجريّ، وكانت مرفأً للسفن ومركزًا للصيد. وهي على بعد ٢٢٦كم من صنعاء[٥٢].

٣٥ - حَراز:

صُقع واسع غربيّ صنعاء بمسافة ٨١كم في رأس جبل حراز سُمّي باسم حَراز بن زيد يرجع إلى حِمير بن سَبَأ. وهو يتبع إداريًّا محافظة صنعاء...[٥٣].

٣٦ - حَضْران:

قرية في الشرق من بلاد آنِس، ينسب إليها أحمد بن محمّد الحضرانيّ والد الشاعر إبراهيم الحَضرانيّ[٥٤]. وذو حضران قرية من عزلة أقيان التابعة لناحية شميام كوكَبان.

٣٧ - حَضْرَمَوت:

مدينة قديمة مازالت معروفة، كانت تُعرف باسم «الأحقاف»، وهي اليوم مركز محافظة نُسب إليها طوال العصور جماعة من أهل العلم[٥٥].

٣٨ - حُوث:

بلدة مشهورة في أعلى بلاد حاشد، بها مركز الناحية. وهي مولد اللغويّ نشوان بن سعيد الحميريّ صاحب شمس العلوم والقصيدة

---

(٥١) المصدر السابق.
(٥٢) المصدر السابق.
(٥٣) معجم البلدان، وطبقات الخواصّ، واللباب ١/٣٥٢.
(٥٤) معجم المقحفي.
(٥٥) تاريخ الواسعي ص ٣٧.

النشوائيّة. ونُسب إليها إبراهيم بن عبدالله الحوثيّ صاحب كتاب نفحات العنبر... أنظر معجم المقحفيّ.

٣٩ - ذو خَشْران:

قرية في قاع جَهْران من عزلة المدارج، تنسب إلى ذو خَشران بن جهران بن يحصُب، تهدَّم منها مئة منزل في زلزال ديسمبر عام ١٩٨٢، وفيها معدن الفضّة[٥٦].

+ أقول: هذه القرية كغيرها من المواضع تُصَدّر بـ «ذو» وهو طريقة يمنيّة في التسمية في جنوب اليمن. وكأنّ «ذو» هذه غير ما نعرفه من نظيرها في العربيّة من الأسماء الستّة التي لها طريقة معروفة في الإعراب، فهي من تمام الاسم فتلزم الواو.

والاسم خشران بن جهران، وهما من الأسماء اليمنيّة المختومة بالألف والنون، وهي كثيرة وقد عرفت في النقوش السبئيّة.

+ وأقول أيضًا: إنّ بناء فَعلان يرد علمًا للرجال وللقبيلة ويتّصل بالموضع أو القرية أو المدينة التي تحفل بتجمّع سكّانيّ.

٤٠ - خَوْلان:

هي من القبائل الكبرى، وهي ثلاثة أقسام: خولان صنعاء وخولان صعدة، وخولان قضاعة.

وتعرف خولان صنعاء بـ (خولان الطّيّال) أو (خَولان العالية) وقديمًا (خولان أدد) ومنازلها شرقيّ مدينة صنعاء إلى قرب مأرب.

نسبها الهمدانيّ في الإكليل (الجزء الأوّل) إلى مالك بن حمير، ثمّ عاد في الجزء العاشر فنسبها إلى كهلان، وإلى هذا ذهب القلقشنديّ في نهاية الأرب[٥٧].

---

(٥٦) الإكليل ٢/ ١٩٤.

(٥٧) انظر: الإكليل، الجزء الأوّل والجزء العاشر، وانظر: نهاية الأرب.

+ أقول: ويؤيّدني فيما ذهبت إليه أعلام المواضع والقرى الآتية[٥٨]:

خَولان كُحلان[٥٩]: قرية من عزلة عفّار إلى الغرب من حجّة.

وخولان الطويلة: قرية من عزلة بني الخيّاط من ناحية الطويلة.

وخولان أُخرى: عزلة من جبل حبشي في الحجريّة.

وخولان أيضًا: عزلة من المذيخرة ذكرها الجنديّ، ومازالت إلى اليوم.

٤١ - خَيْوان:

بلدة مشهورة في حوث إلى الجنوب من حرف سفيان وفي الشمال من صنعاء بمسافة ١٢٢ كيلومترًا. تنسب إلى خَيْوان بن زيد بن مالك بن جُشَم بن حاشد، ذكرها الهمدانيّ قبل ألف عام وقال: هي من غرز بلد همدان وأكرمه تربةً وأطيبه ثمرة[٦٠].

٤٢ - دَبَر:

قرية خاربة في سنحان بوادي الفروات قرب دار عمرو، نُسِبَ إليها القاضي إسحاق بن إبراهيم الدَّبَريّ الذي قصده الإمام الشافعيّ للاستماع منه، وفيه قال:

لا بدَّ من صَنْعا وإنْ طال السَّفَرْ ونقصد القاضي إلى هِجرة «دَبَرْ»[٦١]

+ أقول: المصراع الثاني من إجازة الإمام الشافعيّ مشيرًا إلى قصده في الذهاب إلى شيخه. وسيأتي الكلام على هذا الرجز عند الكلام على

---

(٥٨) معجم المقحفيّ.

(٥٩) أعود إلى «فُعلان» بضمّ الفاء لأؤكّد فائدتها في المبالغة فقد ذكرنا حُمران وشُقران، وكأنّ المبالغة في دلالة الألوان. وقد وجدت من هنا خُضْران أيضًا.

(٦٠) صفة جزيرة العرب، ومعجم البلدان.

(٦١) تاريخ اليمن الثقافيّ ٩٧/١.

«صنعاء». و«الهجرة» في قول الشافعيّ معروفة في اليمن، وهي المستقرّ الذي يقصده طلّاب العلم.

٤٣ - دَثِينة:

من الحواضر اليمنيّة القديمة وتقع في الشمال الشرقيّ من مدينة عَدَن فيما بين البيضاء غربًا وبلاد العوالق شرقًا. أشار إليها حمزة لقمان في كتابه **تاريخ القبائل اليمنيّة** وقال: إنّها إحدى المناطق المهمّة في أيّام الممالك اليمنيّة القديمة التي كانت تعبرها قوافل الجمال، وهي محتملة بمنتوجات بلاد العرب السعيدة وبلدان الخارج(٦٢).

أقول: ورد ذكرها لدى الرحّالة العرب والأجانب.

٤٤ - دَرْوان:

عُزلة من ناحية الحَيْمة الخارجيّة وأعمال صنعاء وكانت سابقًا تتبع حَراز. ودروان أيضًا قرية في الضواحي الشماليّة الشرقيّة لمدينة حجّة كانت تُعرف باسم «أدران» نسبة إلى أبو قبيلة من همدان، وفيها قبر الإمام المطهّر بن يحيى المرتضى المتوفّى سنة ٦٩٧هـ... (٦٣)

٤٥ - دَمُّون:

بلدة خربة بحَضْرَمَوْت في السفح الشرقيّ لجبل الهَجَرَيْن شرقيّ تريم، كانت قديمًا جزءًا من مدينة المنيظرة، وقد سكنها الملوك من بني الحارث بن معاوية الذين منهم الشاعر الجاهليّ امرؤ القيس، وهو القائل:

تَطاوَلَ الليلُ علينا دَمّونْ
دَمّونُ إنّا معشَر يماخونْ

---

(٦٢) تاريخ القبائل اليمنيّة، وانظر مجلّة العرب (عدد مايو ١٩٨٦)، والإكليل ٨/ ١٨١.
(٦٣) معجم الحجريّ عن معجم المقحفي.
قلت: وناحية الحَيْمة داخليّة وخارجيّة تشتمل على قرى عدّة، نسب إليها عدد من أهل العلم.
انظر: معالم الآثار ص ٣٧.

وإنّا لأهلنا مُحبّونْ

وقد وهم ياقوت فرَسَمها بالذال المعجمة[٦٤]

٤٦ - دَهْران:

حِصن قريب في شكله من المربَّع يسيطر على عزلة يَريس من جنوبها[٦٥].

أقول: ذكر محقِّق كتاب المفيد في أخبار صنعاء وزبيد[٦٦] في حاشية له: إنّ «دَهْران» تثنية دهر. وليس لي أن أذهب إلى هذا فالألف والنون تكملة عامّة عُرفت في اليمن القديمة في النقوش القديمة، وما زال اليمنيّون يستعملون «شمسان ونجمان» ولا يريدون بها التثنية.

٤٧ - الدَّهْناء:

بلدة في ضواحي رَداع من عُزلة العَرْش. «ودَهْنا»: محلّة في قيفة من أرض رَداع[٦٧].

+ أقول: وقد بسط البلدانيّون الكلام في الدهناء لأنّها من أعلام المواقع التي لها حضور في الأدب والتاريخ القديم.

٤٨ - دَوْس:

بطن من الأزد، منهم أبو هريرة الدَّوسي الصحابيّ.

٤٩ - دَوْسان:

حصن يُطلّ على مدينة المَهْجم[٦٨].

---

(٦٤) اليمن الكبرى ص ١٦٨، وهامش الإكليل ٢/١٦، ٢١ وانظر معجم البلدان لياقوت.
(٦٥) معجم المقحفي.
(٦٦) المفيد في أخبار صنعاء وزبيد، حاشية في ص ٨٠.
(٦٧) هامش صفة جزيرة العرب. وانظر معجم البلدان.
(٦٨) اليمن الكبرى ص ١٦٨.

٥٠ - دَوْهَن:

هو الوادي الرئيسيّ في حضرموت، وإليه يُنسَب عمر بن زيد الدوهنيّ الحضرميّ، عاش في القرن العاشر الهجريّ، وله مصنّف في التاريخ(٦٩).

+ أقول: قد يكون لي أن أثبت هنا أنّ «دَوْهان» من الأعلام في العراق لدى نفر ذوي أصول قبائليّة يمنيّة معروفة ومنها قبائل الجُبُور.

٥١ - ذُبْحان:

عزلة من ناحية الحجريّة (المعافر)(٧٠).

ويرى أحمد حسين شرف الدين في كتابه تاريخ اليمن الثقافيّ أنّ أصل الكلمة (ذَبْحن) وهو مصدر الذبح، وكان القربان الذي يُقدَّم لهياكل الآلهة هو البخور والذبائح، وتقوم النون مقام حرف التعريف في لغة (المُسْنَد) مثل: وَثْرن أي الوَثْر وهو أساس البناء، ومحفدن أي المحفد وغير هذا(٧١).

+ أقول: ليس لي أن أوافق الأستاذ شرف الدين فيما ذهب إليه: ذلك أنّ الكلمة لو كانت مصدرًا هو «الذَّبْح» لكان لنا منها «ذَبْحان» بفتح الذال، وهي بهذا تتحوّل إلى الصفة كالذابح. ولكنّي أراها «فُعْلان» بضمّ الفاء إفادة للمبالغة.

ثمّ إنّ زيادة النون في الكلمة السبئيّة لا تعني قطعًا أنّها للتعريف فقد وجدت النون في كلمات تشعرنا أنّها علامة للإسميّة كالتنوين في العربيّة وكزيادة الميم في اللغة الأكّديّة.

وقد خُتِمت ألفاظ في أعلام المواقع والحواضر والقرى والعُزَل في اليمن بالألف والنون دون أن تبدّل بفتحة فاء الكلمة ضمّةً مثل ذَرْحان

---

(٦٩) معجم المقحفيّ.
(٧٠) معجم المقحفيّ.
(٧١) تاريخ اليمن الثقافيّ ١/١٠٣.

وذَعْفان وذَهْبان وضَمران وذَوْدان، ورَحْبان، ورَدْفان، ورَدْمان وغيرها.

وأمّا ذُمْران من قرى بلاد يَريم يُنسَب إليها بنو ذُمْران[٧٢] فهي جمع كأنّ المفرد أذمَر نحو: السُّودان والحُمْران والخُلْصان وغيرها.

+ أقول: إنّ المواقع في اليمن على ما يكون منها ذا أصول سبئيّة تشهد بها النقوش، فقد أخذت من العربيّة التي عمّت بلاد العرب القديمة الكثير من مادّتها اللغويّة.

ولي أن أذهب إلى أنّ «ذُؤال» من أودية زَبيد[٧٣] لا بدّ أن تشعرنا أنّ الوادي كان مسرحًا للذئاب، ومن هذا جاء في العربيّة «ذُؤالة» من أسماء الذئب، و«الذَّألان» مشي الذئب. وقد حضر «الذئب» في أسماء عدّة مواقع في اليمن منها بنو ذويب، وذِياب، وبنو الذيب، وذيبان[٧٤]. كما صُدِّرت مواقع بـ «ذي» نحو: ذي يِين، وذي حازب، وذي سُفال، وذي سعد، وذي الماء، وذي مَرْمَر[٧٥].

+ أقول: و«ذي» هذه في صدور هذه الكلم ترجع إلى «ذو» القديمة في أسماء ملوكهم وآلهتهم، ومن ذلك ذو جَدَن. ومن هذا «ذو رائح» بطن من حمير يُنسَب إلى ذو رائح بن يمون وتنتهي سلسلة النسب بحميرَ بن سبأ[٧٦].

٥٢ – رَداع:

مدينة كبيرة شرقي ذَمار[٧٧] بمسافة ٥٣ كيلومترًا. ورد ذكرها في النقوش، وسكنها التُّبَّع شَمَّر يُرعِش[٧٨].

---

(٧٢) معجم المقحفيّ.

(٧٣) بغية المستفيد ص ١٧، والمفيد ص ٦٦.

(٧٤) أنظر معجم المقحفيّ.

(٧٥) المصدر السابق.

(٧٦) تاريخ اليمن الثقافيّ ١/٨٤.

(٧٧) ذَمار مدينة كبيرة جنوبيّ صنعاء بمسافة ٩٩ كيلومترًا، مركز محافظة. أشار الأستاذ أحمد حسين شرف الدين إلى أنّها سُمّيت باسم ذَمار علي يهبر ملك سبأ وذو رَيْدان (١٥–٣٥م) والنقوش تشير إلى هذا (معجم المقحفيّ).

(٧٨) المصدر السابق.

٥٣ - ذو رُعَين:

عزلة من ناحية يَريم وأعمال إبّ، نسبها أهل الأخبار إلى القيل ذو رُعَيْن واسمه يَريم بن زيد وينتهي نسبه إلى حِمْيَر[٧٩].

٥٤ - رَيْدان:

حصن مشهور جنوبيّ مدينة يريم بمسافة ١٧ كيلومترًا[٨٠].

+ أقول: وقد ورد في النقوش القديمة «ذو رَيْدان».

٥٥ - زَبار:

قرية من خَوْلان بالقرب من جَحانة، إليها ينسب بنو زَبارة من ولد الأمير المعروف بـ «زَبارة» من رجال القرن العاشر للهجرة[٨١].

٥٦ - زَبيد:

وادٍ مشهور في تِهامة ثمّ البحر الأحمر ومصدره جبال العُدَين وأودية بَعْدان وغيرها.

وقد أُطلق اسم الوادي على مدينة زبيد الواقعة في منتصفه. يقال إنّ الذي اختطّها محمّد بن زياد مؤسّس أسرة بني زياد في القرن التاسع الهجريّ، في حين يرى القاضي محمّد بن عليّ الأكواع أنّها قديمة ذكرها الجاهليّون، واتّخذها بنو أيّوب عاصمة لهم في القرن الثاني عشر الميلاديّ. وممّن نُسب إليها عبد الرحمن الديبع صاحب بغية المستفيد...[٨٢].

(٧٩) المصدر السابق.
(٨٠) المصدر السابق.
(٨١) المصدر السابق.
(٨٢) تاريخ الواسعيّ ص ٣٤، واليمن الكبرى ص ١٧٠، ومعجم ما استعجم ص ٦٩٤.

٥٧ - زُبَيد:

بلدة قيل فيها في عَنْس جنوبيّ ذَمار، وهي أيضًا حيّ من مَذْحج من ولد زُبَيد... ومنهم عمرو بن معدي كرب[٨٣] الزُّبَيديّ الشاعر، ومحمّد بن الحسن بن عبيدالله بن مذحج الزُبيديّ الأندلسيّ الأنتيليّ صاحب مختصر العين، وقد طُبع شيء منه[٨٤].

٥٨ - زُقَر:

جاء في معجم المقحفيّ للبلدان والقبائل اليمنيّة: إنّ زُقَر جبل في البحر الأحمر بالقُرب من ساحل زَبيد[٨٥].

+ أقول: وهذا «الجبل» الذي في البحر الأحمر كما تفيد عبارة المعجم جزيرة يمنيّة صغيرة مع الجزيرة الكبرى التي احتلّتها أرتريا وهي «حُنَيش الكبرى» في أوّل شهر ديسمبر من سنة ١٩٩٥.

ولفظ «حُنَيش» على التصغير مصغَّر حَنَش بمعنى الأفعَى. و«حَنَش» من أعلام العرب في كلّ مكان، ومازال معروفًا في طرائق التسمية.

---

(٨٣) كأنّي أرى أن يكون الرسم «معد يكرب» وتأويل هذا أنّ «معدّ» هو في اليمنيّة القديمة يعني العبد العامل وإن خلا المعجم السبئيّ منه، ذلك أنّ المعجم اشتمل على الألفاظ التي وقف عليها أصحاب المعجم الأوربيّون ومعهم محمود الغول في النقوش السبئيّة، ولم يُوثّقوها بما يكون من نظائرها في العربيّة. و«مَعَدّ» بهذا المعنى رأيته كما بدا لي في العربيّة، فهو حيّ من العرب، مذكّر، ولكنّ شاهد سيبويه يشير إلى ما ذهبت إليه وهو

ولَسْنا إذا عُدَّ الحَصَى بأَقَلِّه   وإنَّ مَعَدَّ اليومِ مُودٍ ذَليلُها

ويدلّنا على هذا المعنى المثل المشهور «تسمع بالمُعَيديّ خير من أن تراه»، والمُعَيديّ مصغَّر مَعَدّيّ المنسوب إلى مَعَدّ إرادة التحقير لأنّه يعمل ويفلح الأرض. ومن المعلوم أنّ العامل في الأرض أي الفلّاح لم يكن من العَرَب الذين كرهوا المهن، فاختصّ بها العبيد. وأعود إلى العلم «معد يكرب» الذي يدلّ على رجل «يكرب» الأرض أي يجهد فيها فيفلحها. ومادّة «كرب» وردت في النقوش السبئيّة وهو فعل يفيد القيام بعمل شاقّ قد يُكرَه عليه صاحبه. ثمّ إنّ الوصف بالفعل في أعلام اليمنيّين الأوائل معروف، ومنه «شمرّ يُرعش» وغير هذا كثير.

(٨٤) معجم المقحفيّ.

(٨٥) المصدر السابق.

وبنو حَنَش في اليمن من بيوت العلم. ومنهم الوزير العلّامة حسن بن علي بن حسن حَنَش المتوفّى سنة ١٢٢٥هـ. ونسبتهم إلى السلطان حنش من بني شهاب الأكبر الذي تفيد سلسلة نسبه فيرجع إلى كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان[٨٦].

٥٩ - السَّبيع:

قبيلة من حاشد من ولد السبيع بن السبيع بن صَعب بن معاوية بن كثير بن مالك بن جُشَم بن حاشد. وهم من القبائل التي نزلت في الكوفة في أوّل عهود الفتوح الإسلاميّة، ونُسِبت إليهم (خطّة السبيع) بالكوفة مع خطط أخرى يمنيّة بالكوفة، أشار إليها أبو الطيّب حيث قال:

أُمْنِيِّيُّ «السَّكونَ» و«حَضرَموتا» و(والدتي) و(كِنْدةَ) و(السَّبيعا)

أراد بقوله: «والدتي» خُطّة آبائه الجعفيّين من سعد العشيرة من مذحج اليمانيّة[٨٧].

٦٠ - ذو سَحْر:

قرية في عزلة وادي الحار من بلاد عَنْس.

وذو سَحْر: بلدة في وادي الأجيار من بلاد سخان: تعرف اليوم بـ (جوزة سحر) أرض خصبة ذات زرع وكَرْم[٨٨].

+ أقول: وذو سحر من ملوك حِمْيَر الثامنة...[٨٩] و«ذو سحر» تسمية صدرها «ذو» تضاف إلى غيرها فكانت للآلهة وعظام الرجال من الملوك والأمراء.

---

(٨٦) نيل الوطر ص ٣٤٨.

(٨٧) معجم الحجريّ عن المقحفيّ. وفي نزهة النظر: بنو السبيعي في بلدة الشقيق على ساحل البحر الأحمر بين جازان والقحمة...

(٨٨) اليمن الكبرى ص ١٦٩.

(٨٩) معجم الحجريّ.

٦١ - السَّحول:

قاع معروف ما بين مدينة إبّ جنوبًا وحتّى قفر يَريم شمالًا يُنسَب إلى السَّحول بن سوادة... بن جُشَم بن عبد شمس. والمعاصرون ينكرون هذه النسبة فيقولون: سَحول بن ناجي بن أسعد التباعيّ الحميريّ[٩٠].

+ أقول: وقد ورد «السحول» في عدّة قصائد من الشعر الجاهليّ ومنها قول طَرَفَة:

وبالسَّفح آيات كأنّ رسومَها يَمانٍ وَشَتْه رَيدةٌ وسَحولُ

و«رَيْدة»: هي اسم لعدّة بلدان يمنيّة. أنظر اليمن الكبرى ص ٨١، ١٧٠.

٦٢ - السِّرّ:

وادٍ مشهور بالشمال الشرقيّ من صنعاء بمسافة ٢٣ كيلومترًا. نُسب إلى «السرّ» جماعة من أهل العلم[٩١].

٦٣ - السَّرْو:

وهو الاسم القديم لمنطقة هي سَرْو مذحج التي تُدعَى البيضاء، وسَرْو حمير، وهي اليوم يافع وما جاورها من الأَجعُود، وقد ورد ذكرها في شعر الأعشى:

فنَجْرانُ فالسَّرْوُ من حِمْيَرٍ فأيُّ امرئٍ مالـه لم يرِمْ

وقال حسّان بن ثابت:

ونحنُ جَلَبْنا الخَيلَ من سَرْوِ حميرٍ إلى جاسمٍ بالمخنقات السناجِرِ[٩٢]

٦٤ - سُقَطْرَى:

جزيرة في المحيط الهنديّ شرقيّ عَدَن، احتلّها البرتغاليّون (١٥٠٧-

---

(٩٠) معجم المقحفي.
(٩١) الإكليل ١٠/١٨١.
(٩٢) الإكليل ٢/١٩٢.

١٥١١م) وكانت مأوى «قراصنة» البحر. ثمّ احتلّها الإنكليز سنة ١٨٧٦ واتّخذوها قاعدة أسطولهم[٩٣].

٦٥ - سَيْئُون:

المديريّة الشماليّة في المحافظة الخامسة من جنوب اليمن، وهي من مدن حضرَموت القديمة، وكانت قبل استقلال جنوب اليمن عاصمة للدولة الكثيريّة. وهي على سفح جبل سيئون. وقد اشتهرت هجرةً لطلّاب العلم. لم يذكرها الهمدانيّ ولا ياقوت[٩٤].

+ أقول: وفي اليمن جملة مواضع تختم بالواو والنون ومن هذه يَنُون ودَمّون.

٦٦ - شاكِر:

من قبائل همدان ثمّ من بكيل من ولد شاكر بن نهم... بن دَوْمان بن يكيل...

وبلاد شاكر ما بين مأرب ونجران. وشاكر بلدة في أرْحَب.

وبنو شاكر في صنعاء والأهنوم منهم جماعة من أهل العلم[٩٥].

٦٧ - شاوَر:

وبلاد شاور [وهي بطن من حاشد الهمدانيّة] في كحلان من نواحي حَجّة، انتَسبوا إليها جماعة من أهل طوال العصور[٩٦].

٦٨ - شِبام:

إسم مشترك بين أربعة بلدان في اليمن وهي: شبام كوكبان، وشبام

---

(٩٣) الموسوعة الميسَّرة.

(٩٤) معجم المقحفيّ.

(٩٥) معجم الحجريّ عن المقحفيّ.

(٩٦) الإكليل ٢/٨٥.

حضرموت، وشبام الغِراس، وشبام حَراز[97]

٦٩ - شَبْوة:

منطقة أثريّة فيما بين مأرب وحضرموت، وكانت قديمًا عاصمة لدولة حضرموت. ومن المدن السبئيّة التي عرفت بشهرة تجاريّة...[98].

٧٠ - الشِّحْر:

مدينة وناحية في حضرموت، تُطلّ على البحر الهنديّ، وقد عُرفت في المصادر التاريخيّة[99].

٧١ - الشَّرَف:

إسم مشترك بين جملة بلدان في اليمن أشهرها شَرَف حجور، وهو جبل واسع في الشمال الغربيّ من حَجّة. وينسب إلى هذا «الشرف» بنو الشرفيّ...[100]

٧٢ - شَعُوب:

ضاحية صنعاء الشماليّة، وقد دخلت في عصرنا مع التوسّع العمرانيّ في صنعاء، سُمِّيت باسم شعوب بن جشم بن عبد شمس. وكان بها قصر حميريّ ورد في شعر عمر بن أبي ربيعة في قوله:

لعمرك ما جاوَرْتُ غُمدانَ طائعًا ... وقصرَ شَعوبٍ أن أكون بها صَبّا[101]

٧٣ - شَمْسان:

جبل مشهور في الشمال الغربيّ من مدينة عَدَن. وشمسان علم لقرية

---

(٩٧) معجم الحجريّ، وانظر: شمس العلوم ص ٥٣.

(٩٨) معجم الحجريّ، هامش صفة جزيرة العرب ص ١٧١، وذكرها جواد عليّ في المفصّل ٢/١٤٧.

(٩٩) اليمن الكبرى، ص ١٧٣.

(١٠٠) هامش الإكليل ١٠/٨٦، والمفيد ص ١٤٨.

(١٠١) معجم البلدان لياقوت، هامش الإكليل ٨/ ١٧٤، صفة جزيرة العرب ص ١٥٦.

في ناحية الرُجُم وغير هذا[١٠٢].

+ أقول: وشَمسان من أعلام اليمنيّين في عصرنا: وهو «فعْلان» وليس مُثنّى شمس.

٧٤ - شُهارة:

جبل مشهور في بلاد الأهنوم شماليّ حَجّة، من معاقل اليمن. احتلّه الترك العثمانيّون سنة ٩٩٥هـ. نُسب إليه عدد كبير من الأعلام، ومن هؤلاء الشاعرة زينب بنت محمّد الشهاريّ المتوفّاة سنة ١١١٤هـ، ترجم لها الزركلي في **الأعلام**[١٠٣].

٧٥ - شَوْكان:

بلدة في بني سِحام من خولان العالية، يُنسَب إليها بنو الشوكانيّ، منهم القاضي محمّد بن علي الشوكانيّ شيخ الإسلام صاحب **البدر الطالع** وفتح القدير ووفاته سنة ١٢٥٠هـ[١٠٤].

٧٦ - صِرْواح:

إسم مشترك بين ثلاثة أمكنة في اليمن أهمّها صِرْواح خَولان العالية: وهي مدينة أثريّة شرقيّ صنعاء بمسافة ١٢٠ كيلومترًا. قال أحمد حسين شرف الدين: إنّها عاصمة السبئيّين قبل مأرب...[١٠٥].

٧٧ - صَعْدة:

مدينة مشهورة تاريخيّة إلى الشمال من صنعاء بمسافة ٢٤٣ كيلومترًا، كان اسمها القديم (جُماع). ذكرها الهمدانيّ في **الإكليل**[١٠٦].

---

(١٠٢)معجم الحجري.
(١٠٣)أنظر: مصادر الفكر الإسلاميّ، والأعلام للزركلي.
(١٠٤)البدر الطالع ٢/٣٣٨.
(١٠٥)تاريخ اليمن الثقافيّ ٢/١٦، ٧٨، ٧٩، وهامش الإكليل ١/٢١٢.
(١٠٦)اليمن الكبرى ص ١٧٧، وانظر معجم البلدان.

٧٨ – صنعاء:

عاصمة اليمن وأكبر مدنها وأقدمها تاريخًا ولهذا تُسمَّى مدينة (سام) وصلًا بما يقال إنّ سام بن نوح هو أوّل مَن اختطّها. وقد رأيت أنّها سُمِّيت «أزال». وذكر أهل الدرس الآثاريّ أنّها كانت أحد مراكز السبئيّين، ولكنّها لم تكن عاصمة لهم إلّا منذ القرن الخامس للميلاد.

وقد ورد في النقوش اسم صنعاء كما ورد صنعَن.

وهي في وادٍ فسيح تحيط بها الجبال العالية. فمن جهة الشرق تتّصل بجبل نُقُم، ومن الغرب تتّصل بجبل عيبان، وفيها من المعالم الأثريّة قصر غمدان الذي يرجع تاريخه إلى القرن السادس الميلاديّ وكذا الجامع الكبير، ومسجد مُسَيك بن فروة، ومسجد وهب بن منبّه[(١٠٧)].

+ أقول: ليس لنا إلّا أن نطمئنّ إلى النقوش وقراءاتها، فكثيرًا ما عَدَلَ أصحاب تلك النقوش عن قراءاتهم الأولى كما وقع هذا لأكثر من نقش في قراءة الألمان الأوائل. وهذا قد يكون شيء منه فيما ذهب إليه الأستاذ أحمد حسين شرف الدين من أن «صنعَن» في النقوش هي الصانع، والنون للتعريف.

+ أقول: إنّ شرف الدين أفاد أنّ في اليمنيّين في عصرنا مَن لا يزال يستعمل «صنعَن» ويريد بها «صنعاء». ثمّ إنّ النون في «صنعن» وغيرها من الألفاظ القديمة اليمنيّة هي الألف والنون في الأسماء اليمنيّة، والألف فتحة ممطولة، لأنّنا لا نعرف لغة ساميّة خُتمت بأداة التعريف إلّا ما قيل في الألف التي ختمت بها الألفاظ الآراميّة التي تومئ على رأي الدارسين إلى معنى التعريف، ثمّ فقدت هذه الألف وظيفتها وبقيت رسمًا لازمًا[(١٠٨)].

---

(١٠٧) معجم البلدان، مجلّة الإكليل عدد (٢) وهو عدد خاصّ بصنعاء، دائرة المعارف الإسلاميّة ص ٣٤٤، صفة جزيرة العرب ص ١٠٣، اليمن الكبرى ص ١٧٨، المفصّل في تاريخ العرب ٣/ ٥٣١.

(١٠٨) ومن فوائد ياقوت في معجم البلدان ما أتى به من شعر في مدح صنعاء ومنه قول أبي محمّد اليزيديّ:

قلتُ ونفسي جمٌّ تأوُّهها ... تصبو إلى أهلها وأنتَمُها
سقيًا لصنعاءَ لا أرى بَلَدًا ... أوطَنَه الموطنون يُشبهها

٧٩ - صِنْهاجة:

قبيلة حميريّة لها بقيّة في وادي حضرموت، وكانت تعرف بـ «شناهز»

وفي تاريخ مصر لابن الحكم أنّ غالبيّة قبائل صنهاجة هاجرت استجابة لنداء أبي بكر الصدّيق لفتح الشام مع قبائل يمنيّة أخرى ومنها يافع والمعافر. ثمّ دخلت صنهاجة مصر في جيش الزبير بن العوّام، ثمّ اشتركت في فتح (برقة) بقيادة معاوية بن حديج الكنديّ الحضرميّ، ثمّ تونس بقيادة حسن بن النعمان الغسّانيّ... أمّا فروع صنهاجة الحميريّة التي استقرّت في إفريقية فقد اندمجت بـ «زناتة» والمصامدة البربر حتّى ظنّ أنّ صنهاجة قبيلة بربريّة(١٠٩).

٨٠ - الضالِع:

مدينة كبيرة في جنوب اليمن على بعد ٩٦ ميلًا من عَدَن(١١٠)

٨١ - ظَفار:

إسم مشترك بين جملة بلدان يمنيّة أشهرها ظفار حمير، جنوب يَريم بمسافة ١٧ كيلومترًا. وهي عاصمة حمير بعد مأرب: يقال لها «ظفار الملك»(١١١).

٨٢ - عَدَن:

مدينة كبيرة جنوبيّ تهامة عند مضيق باب المندب، نسبها الأخباريّون

=كما ذكر مقطوعة أخرى لزياد بن منقذ وقد نزل صنعاء فاستوبأها فقال:

لا حبَّذا أنتِ يا صنعاءُ من بَلَدٍ ... لا شعوبُ هوًى منّي ولا نُقُمُ

وحبَّذا حين تُمسي الريحُ باردةً ... وادي أُشَيّ وفِتيانٌ به هُضُمُ

وياقوت في «معجمه» صاحب منهجٍ وأديب ناقد.

(١٠٩) دائرة المعارف البريطانيّة ٣/ ٤٩٧ عن معجم المقحفيّ.

(١١٠) هامش صفة جزيرة العرب ص ١٢٧.

(١١١) معجم المقحفيّ. وقد جاء فيه: ظفار الحبوظي وظفار آنس وظفار داود. وقد ذكر ظفار ياقوت في «معجمه» وغيره. وقدذكر اللغويّون الأوائل أنّ ظفار مدينة حميريّة فقالوا: مَن دخل ظفار فقد حمَّر.

إلى عدن بن سبأ بن يشجُب بن يعرب بن قحطان.

- وقال الواسعيّ في تاريخه إنّها سُمّيت برجل عَدَنَ فيها أي أقامَ[112].

+ أقول: أخذ الواسعيّ هذا المعنى من العربيّة، والذي أراه أنّ اسم «المدينة» أعطى العرب معنى الإقامة فعرف في أدبهم، وبهذا ورد قوله تعالى «جنات عَدْنٍ يدخلونها».

٨٣ - العُدَيْن:

مدينة في الغرب من إبّ بمسافة ٣٠ كيلومترًا تتبعها نواح وقرى[113].

٨٤ - عسير:

منطقة كبيرة إلى الشمال من صعدة، ومن أشهر مدنها: ظَهران وجَيْزان...[114]

٨٥ - عَمْران:

مدينة كبيرة شمال صنعاء ضبطها ياقوت بضمّ العين ذاهبًا إلى أنّها أُخذت من المصدر. وهي «عَمران» بفتح العين على شاكلة كثير من المدن التي وردت على «فَعْلان». غير أنّنا نقف على «عُمران» بضمّ العين في «الجُرف» وهي مدينة خربة[115].

٨٦ - عَنْس:

ناحية واسعة غربيّ ذَمار، نُسب إليها طائفة من أهل الفضل

---

(١١٢)اليمن الكبرى ص ١٨٠، صفة جزيرة العرب ص ٩٤.
(١١٣)اليمن الكبرى ٤٤.
(١١٤)معجم الحجريّ عن المقحفيّ.
(١١٥)صفة جزيرة العرب ص ١٥٩، اليمن الكبرى ٨١، ١٨٤.

والعلم[١١٦].

٨٧ - الغَيْل:

قرية خربة في صعدة وأخرى في نِهْم، وبلاد غَيل: جبال في الحويت، وبنو الغيل من أهل صنعاء، وغَيل بادزير من أودية حضرموت غربيّ الشحر نُسب إليها بنو باوزير[١١٧].

٨٨ - ذو غَيلان:

من قبائل بكيل، وغيلان جبل غربيّ صعدة[١١٨].

٨٩ - كُحْلان:

إسم مشترك بين عدد من المناطق في اليمن: كُحْلان تاج الدين، وكُحْلان الشَّرَف، وكُحْلان حَضُور[١١٩].

+ أقول: وهذا يؤيِّد ما ذهبت إليه في بناء «فَعْلان» الخاصّ بالألوان.

٩٠ - الكَلاع:

لما يُسَمَّى اليوم «العُدَيْن»، والكَلاع: قبيل من حمير، منه ذو الكلاع يزيد بن يعفر. والى هؤلاء نسب محمّد بن الحسن الكلاعيّ المتوفَّى سنة ٤٠٤ صاحب القصيدة الرائيّة في أنساب حمير ومفاخرها وأيّامها وملوكها وأقيالها...[١٢٠].

---

(١١٦)معجم المقحفيّ.
(١١٧)اليمن الكبرى ص ٦١.
(١١٨)معجم الحجريّ.
(١١٩)صفة جزيرة العرب ص ٢٠١ وانظر معجم البلدان.
(١٢٠)اليمن الكبرى ص ١٩٠.

٩١ - كَمَران:

جزيرة في البحر الأحمر إلى الشمال من الحديدة...[١٢١].

٩٢ - الكُمَيْم:

مخلاف مشهور من أعمال ناحية الحدا جنوبيّ صنعاء. إليه ينسب بنو الكُمَيْم أهل صنعاء وذَمار، ويشمل القرى: قَهْلان والجهارنة والزيلة... وفيها آثار سبئيّة. والكُمَيْم قرية في خولان العالية من مخلاف اليمانيّة العليا...[١٢٢]

٩٣ - كِنْدة:

قبيلة من ولد كندة بن عُفَير بن عَدِيّ بن الحارث... بن زيد بن كهلان. وهي قبيلة مشهورة ذات بطون وأفخاذ أشهرها: السكاسِك والسُّكون، وتُجيب... قال أحمد حسين شرف الدين: هي إحدى القبائل السبئيّة التي هاجرت إلى حضرموت خلال الحملات التي وجّهها ملوك سبأ وريدان. وردت في النقوش التي عثر عليها في مأرب[١٢٣].

٩٤ - كهلان:

بطن من سبأ، يُنسَب إلى كهلان بن سبأ بن يَشجُب بن يعرُب بن قحطان... وكهلان قرية من أعمال مأرب[١٢٤]. ومن أشهر قبائل

---

(١٢١)تاريخ الجزر اليمنيّة ص ٧.

(١٢٢)معجم المقحفيّ.

(١٢٣)تاريخ اليمن الثقافيّ ١/ ٧٠، وجاء فيه: إنّ قبيلة كندة قد تمكّنت حوالي القرن الأوّل للميلاد من تأسيس مملكة دَمّون التي قال فيها امرؤ القيس:

كأنّي لم أزجُر بدَمّون مَرّةً ولم أشهد الغارات يومًا بعَنْدَلِ

ومن بطون كندة خارج اليمن تُجيب، وأصلها في حضرموت، ومن رجالها حرملة بن عمرو التُّجيبيّ صاحب الشافعيّ توفّي ٢٤٦هـ، روى عنه مسلم.

(١٢٤)معجم الحجريّ عن المقحفيّ.

كهلان: الأزد وهمدان ومذحج وطيء والأشعر ولخم وجذام وكندة وخولان.

٩٥ - كَوْكَبان:

حصن ومعقل شهير يُطلّ من الشمال الشرقيّ على مدينة شِبام الأثريّة. قيل سُمّي «كَوْكَبان» لأنّه كان به قصران فيهما نقوش بالأحجار الكريمة. غير أنّ الهمدانيّ ذهب إلى أنّ الحصن باسم كوكبان بن ذي سَفال وذكر آخرون غير هٰذا. وقال الدكتور حسين العُمْريّ: إنّ كوكبان مركز نفوذ آل عبد القادر من أحفاد شرف الدين، وكان هذا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريّين[١٢٥].

٩٦ - لَخْم:

بطن عظيم ينتسب إلى لَخم واسمه مالك بن عَديّ... بن زيد بن كهلان بن سَبَأ. منهم المناذرة في الحيرة في العراق، وبنو عَبّاد ملوك أشبيلية بالأندلس، ومنهم بطون أخرى في مصر[١٢٦].

٩٧ - مَأْرِب:

من أقدم المدن اليمنيّة، وهي عن صنعاء لمسافة ١٩٢ كيلومترًا شرقًا، عاصمة السبئيّين في القرن الثامن قبل الميلاد، كانت على طريق التجارة بين الهند والصين وفارس إلى الغرب. وفيها السُدّ المشهور. ومأرب في عصرنا مركز مهمّ للبترول[١٢٧].

٩٨ - المَخا:

مدينة مشهورة على البحر الأحمر غربيّ مدينة تَعِزّ بمسافة ٩٤

---

(١٢٥)الإكليل ٢/١٠٢، تاريخ اليمن الثقافي ١/٥٨.
(١٢٦)معجم الحجري عن المقحفيّ.
(١٢٧)المصدر السابق.

كيلومترًا. ذُكرت في النقوش باسم (موزا). والمَخا: بلدة بحضرموت حكاها الهمدانيّ في صفة جزيرة العرب(١٢٨).

٩٩ – المَدان:

مدينة في جبل الأهنوم مركز ناحية شهارة في محافظة حَجّة نُسب إليها جماعة من أهل العلم. وبنو عبد المدان من قبائل بني الحدث بن كعب في نجران(١٢٩).

١٠٠ – المَقالح:

قرية من ناحية الشِّعِر وأعمال النادرة في الغرب ومنهم الأديب الشاعر عبد العزيز بن صالح المقالح مدير جامعة صنعاء(١٣٠).

١٠١ – يافع:

بلدة في الشمال الشرقيّ من عَدَن، وهي منطقة غنيّة بالآثار، نُسِبت إلى يافع بن قاول... بن زيد بن يَريم ذو رُعَين الأكبر. نُسب إليها جماعة من أهل العلم(١٣١).

١٠٢ – يثرب:

+ أقول: وجدت هذا في الشاهد اللغويّ القديم وهو قول الأشجعيّ(١٣٢):

وَعَدْتَ وكانَ الخُلف منك سجيّةً مواعيدُ عُرقوب أخاه بيثرب

جاء هذا في مجمع الأمثال ولسان العرب وكتب النحو القديمة.

---

(١٢٨)تاريخ الواسعيّ ص ٣٥.

(١٢٩)البدر الطالع ص ٣٣٦.

(١٣٠)معجم المقحفيّ.

(١٣١)معجم الحجريّ.

(١٣٢)لسان العرب، ومجمع الأمثال، وانظر المصادر النحويّة.

وقيل في المثل: ويُروَى «بيَثْرِب» وأمّا مَن أثبت «يَثرب» بالتاء المثنّاة فقال: إنّها موضع باليمامة.

ولا بدّ من العَودة إلى اليمامة التي قيل فيها إنّها ما بين عُمّان إلى الشّحْر إلى حَضرَموت إلى عَدَن أبيَن، وعلى هذا فأهل اليمامة من اليمن، واليمامة من اليَمَن.

وأنا أميل إلى «يَثرب» في رواية البيت لأنّ في البيت دلالة لغويّة تاريخيّة لم يفطن لها ناشرو المصادر النحويّة ومنهم الشيخ محمّد محيي الدين عبد الحميد - رحمه الله -، وهي وجود «أخاه» بالألف والألف تلزم الأسماء الستّة لدى أهل اليمن وهذا معروف في جملة من شواهدهم.

ثمّ إنّ دلالة المثل تشير إلى البعد بكون الموضع في إحدى هذه الجهات البعيدة، وإن كانت حكاية المثل كما بسطها الميدانيّ تومئ إلى الصنعة، وإنّي لأذهب إلى هذا مفيدًا من قول زهير:

كانت مواعيد عُرقوبٍ لهم مثلًا ... وما مواعيدُه إلّا الأباطيلُ

١٠٣ - يُحابِر:

هو الاسم القديم لقبيلة مراد(١٣٣).

١٠٤ - يَخْبُر بن أخرم:

بطن من بكيل، من همدان(١٣٤).

+ أقول: ولا بدّ من الإشارة إلى وضع بناء الفعل (يفعُل) في أعلام المواقع والحواضر والقبائل في اليمن. وقد يكون لي أن أذهب أنّ وجود هذا في خارج اليمن كان بسبب تاريخيّ يتّصل باليمن. ومن هذا الاسم القديم للمدينة المنوّرة هو «يَثرِب»، وهذا يرجع إلى أنّ أهل يثرب الذين مصّروها وسكنوها هم الأوس والخزرج وهما قبيلتان يمنيّتان قحطانيّتان.

---

(١٣٣)الإكليل ٨/ ١٧٦.

(١٣٤)قبائل العرب ٣/ ١٢٦٠.

ومثل هذا مدينة «يَنبُع» من مواني السعودية.

١٠٥ - يَحصِبْ:

قال ياقوت: مخلاف فيه قصر ريدان[١٣٥].

ويحصِب: قبيلة من حمير تنتسب إلى يحصِب بن مالك... بن حِمير بن سبأ[١٣٦].

ومن هذه الأسماء التي هي أفعال ذهب فيها إلى الصفات الدائمة:

يَحْمَد (قبيلة من الأزد)[١٣٧]، ويَجير وهي عُزلة من خُبان رُعَين[١٣٨]، ويَخْتُل وهي عزلة شماليّ المَخا[١٣٩]، وذو يَدوم من قرى خَولان[١٤٠]، ويَريم وهي مدينة جنوبيّ ذَمار[١٤١]، ويشكُر: قبيلة من بكر بن وائل[١٤٢]، وبنو يَعْفُر وهي عزلة من ناحية رَيْمة[١٤٣]، ويَعْمون موضع ذكره ياقوت[١٤٤]، ويَكالِم من قبائل ذي الكلاع في العُدَين[١٤٥]، ويَفُوز اسم مشترك لعدد من الحصون[١٤٦]، ويَعوق وهو صَنَم لهمدان وخولان قيل إنّه كان في خَيْوان[١٤٧].

---

(١٣٥)معجم البلدان.
(١٣٦)هامش الإكليل ٢/١٩٣.
(١٣٧)معجم المقحفيّ.
(١٣٨)هامش صفة جزيرة العرب، ص ٩٣.
(١٣٩)اليمن الكبرى، ص ٢٧.
(١٤٠)معجم الحجريّ.
(١٤١)الإكليل ٢/١٩.
(١٤٢)معجم المقحفيّ.
(١٤٣)العقود اللؤلؤيّة ١/٢٣٩.
(١٤٤)معجم البلدان. أقول: وبناء يفعول غير بعيد عن بناء الفعل، وقد جاء على هذا الكثير من الأعلام للمواقع وغيرها. أنظر كتاب يفعول للصغانيّ، تحقيق إبراهيم السامرّائي.
(١٤٥)قبائل العرب ٣/١٢٦٨.
(١٤٦)اليمن الكبرى ص ١٩٨.
(١٤٧)معجم البلدان.

١٠٦ - اليَمَن:

قال ياقوت: قال الشرقيّ: إنّما سُمّيت اليمن لتيامنهم إليها. وقال ابن عبّاس: تفرّقت العرب فمَن تيامن منهم سُمّيت اليمن.

غير أنّ لياقوت رأيًا ذهب فيه إلى غير هذا فقال: قُلتُ قولهم «تيامَن الناس فسَمّوا اليمن» فيه نظر لأنّ الكعبة مربّعة فلا يمين لها ولا يسار، فإذا كانت اليمن عن يمين قوم كانت عن يسار آخرين، وكذلك الجهات الأربع إلّا أن يريد بذلك مَن يستقبل الركن اليمانيّ[١٤٨].

أقول: وقد أخطأ المستشرقون أصحاب المعجم السبئيّ ومعهم محمود الغول - رحمه الله - في أنّهم أدرجوا مادّة «يَمَن» والأصل الذي كان ينبغي أن يكون هذا في مادّة «منن» التي تعني الفائدة والنماء[١٤٩].

ولي أن أختم هذه الطائفة فأشير إلى أنّ في معجم البلدان موادّ كثيرة ينسبها أهل العلم إلى اليمن لم يفد منها إخواننا في اليمن أصحاب الدرس التاريخيّ والآثاريّ.

مصادر البحث

الأكوع، محمّد بن عليّ: - اليمن الخضراء. مطبعة السعادة، القاهرة ١٩٧١.

الجعديّ، ابن سمرة: - طبقات فقهاء اليمن، تحقيق فؤاد سيّد. مطبعة السُّنّة المحمّديّة، القاهرة ١٩٥٧.

الجَنَديّ، بهاء الدين: - السلوك في طبقات العلماء والملوك، تحقيق محمّد الأكوع، منشورات وزارة الثقافة، صنعاء ١٩٨٣.

جرّاد عليّ: - المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٠.

الحبشيّ، عبدالله: - مصادر الفكر الإسلاميّ في اليمن، منشورات مركز

---

(١٤٨)معجم البلدان.

(١٤٩)المعجم السبئيّ.

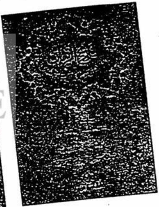
الدراسات والبحوث اليمنيّ، صنعاء ١٩٨١.
الحجريّ، محمّد أحمد: - مجموع بلدان اليمن وقبائلها، تحقيق إسماعيل بن علي الأكوع، منشورات وزارة الثقافة، صنعاء ١٩٨٤.
الحمويّ، ياقوت: - معجم البلدان، دار صادر، بيروت ١٩٧٧.
الخزرجيّ، عليّ بن الحسين: - العقود اللؤلؤيّة في تاريخ الدول الرسوليّة، تحقيق محمّد بن عليّ الأكوع، منشورات مركز الدراسات والبحوث اليمنيّ، صنعاء ١٩٨٣.
الزركلي، خير الدين: - الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٩.
شرف الدين، أحمد حسين: - تاريخ اليمن الثقافيّ، مطبعة الكيلاني، القاهرة ١٩٦٧.
الشوكانيّ، محمّد بن عليّ: - البدر الطالع، تحقيق محمّد بن محمّد زبارة، القاهرة ١٣٤٨هـ.
القفطيّ، علي بن يوسف: -إنباه الرواة، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠-١٩٧٠.
كحّالة، عمر رضا: - معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، بيروت ١٩٧٨.
لقمان، حمزة عليّ: - تاريخ القبائل اليمنيّة، دار الكلمة، صنعاء ١٩٨٥.
المقحفيّ، إبراهيم أحمد: - معجم البلدان والقبائل اليمنيّة، صنعاء ١٩٨٨.
الهمدانيّ، محمّد الحسن: - الإكليل ج ١ تحقيق الأكوع، بغداد ١٩٧٧.
الإكليل ج ٢ تحقيق الأكوع، القاهرة ١٩٦٦.
الإكليل ج ٨ تحقيق نبيه فارس، صنعاء ١٩٧٩.
الإكليل ج ١٠ تحقيق محبي الدين الخطيب، القاهرة ١٣٦٨هـ.
صفة جزيرة العرب، تحقيق محمّد بن عليّ الأكوع، الرياض ١٩٧٤.
الواسعيّ، عبد الواسع بن يحيى: - تاريخ اليمن (فرجة الهموم...). القاهرة، ١٣٤٦هـ.
اليمنيّ، عمارة: - المفيد في أخبار صنعاء وزبير، تحقيق محمّد بن عليّ الأكوع، القاهرة ١٩٧٦.

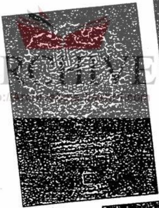
من منشورات دار المشرق الأخيرة

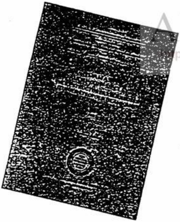














تشويه الفصحى بالعبارات الأجنبيّة والعاميّة (٢)

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ *

سبق أن أصدرنا في العام الماضي[1] مقالًا تسقّطنا فيه العبارات التي تُفسد العربيّة الأصيلة، بسبب نقلها الاستعارات الأجنبيّة أو العاميّة إلى لساننا نقلًا حرفيًّا. وقد لقي مسعانا استحسانًا لدى الغيورين على لغة الضادّ ونقاوتها، فتشجّعنا ورأينا أن نُلحق المقالة الأُولى برديفةٍ لها، بُغيةَ الإكمال، وعلى أمل أن يكمّلنا الباحثون بثمرات جهودهم واجتهاداتهم في هذا المضمار، لمزيد من الفائدة والمتعة الفكريّة على حدٍّ سواء.

وإلى القارئ بعض ما جنته مطالعاتنا، وزّعناه على بابين رئيسين، أوّلهما خاصّ بالهجين في الألفاظ، والثاني بالهجين في الصِيَغ النحويّة. وقد ألحقنا هذين القسمين التاليين السالفين بقسم موجِب موجَز أوردنا فيه بعض الصيغ المنقولة إلى العربيّة نقلًا مَرْضيًّا.

أوّلًا: الهجين في الألفاظ

[أَخَذَ] بمعنى «قبض» و«امتلك». قرأنا في هذا السياق ما نصّه: «إرهاب الدولة العبريّة أخذ صيغة العدوان عامَ ١٩٤٨» (الأسبوع الأدبيّ، دمشق، ١٩٩٦/٢/٨، ص ١). وكأنّي بالكاتب يورد ترجمةً «طبقَ الأصل» للعبارة الفرنسيّة: Le terrorisme de l'Etat hébreu *prit* la forme

(*) مدير دار المشرق ومجلّة المشرق.

(١) أطلب المشرق ٧٠ (١٩٩٦)، ص ٧-٢٤.

d'une agression en 1948. وكان الأفضل أن يلجأ إلى صيغة أقرب إلى الروح العربيّة، كأن يقول: «إرهاب الدولة العبريّة تجلّى بالعدوان...».

[أعطى] سبق أن أشرنا في مقالنا الأوّل[٢] إلى سوء استعمال هذا الفعل. وها إنّنا نورد غلطًا فادحًا آخر من هذا القبيل، مردّه إلى التأثّر الخاطئ بالفرنسيّة. فقد طالعنا في مجلّة المشرق نفسها (المجلّد ٤٨ - ١٩٥٤ -، ص ١٦٩) ما نصّه: «يُعطي للمخطوطة الوصف التالي». فهذه الجملة إنّما يُشتمّ منها رائحة العبارة الفرنسيّة: Il *donne* du manuscrit la description suivante. وقد فات الكاتب العربيّ أمران. أوّلهما أنّ الفعل «يعطي» يتعدّى بمفعولين، لا باللام والمفعول على نحو ما ورد، فيقال بحسب الأصول: «يعطي المخطوطةَ الوصفَ». إلّا أنّ استعمال الفعل نفسه هو غلط ذميم، إذ لا وجود في العربيّة لمفهوم «إعطاء الوصف»، بل لفعل «وَصَفَ» فقط، فنقول: «يَصِفُ المخطوطة على النحو التالي».

[إلى] كثيرًا ما يقولون: «من فترة إلى أُخرى» (النهار، بيروت، ٣/ ١٩٩٦/٩، ص ١٧)، فنقرأ تلك العبارة وتتبادر إلى ذهنك نظيرتها الفرنسيّة التي نقلوها إلى لغتنا: De temps *à* autre. والصحيح أن يقال: «فترةً بعد فترة».

وقد يستعملون حرف اللام بدلًا من حرف الجرّ إلى، فيقولون: «من وقت لـآخر» (الضادّ، حلب، تمّوز - آب ١٩٩٥، ص ١٧). والصحيح أن يقال: «بين وقت وآخر» أو: «بين حين وآخر» أو: «حينًا بعد حين».

[تَحْتَ] طالما كتبوا في بطاقات الدعوة إلى الحفلات أنّ هذه «تحت رعاية فلان»، ناقلين الفرنسيّة بحرفها، إذ تقول بهذا المعنى: *Sous* le patronage d'un Tel. والصحيح أن يقال: «برعاية».

[حَرَقَ] طالعنا غير مرّة العبارة التالية: «ينبغي ألّا نحرق المراحل» (النهار، ١٧/٥/١٩٩٦، ص ١٣)، فأسفنا على هذه الصورة الغريبة عن

(٢) المصدر نفسه، صفحة ١٠.

منطقنا، والمنقولة بحرفها عن الفرنسيّة التي تنصّ: Il ne faut pas *brûler les étapes*. فمفهوم حَرْق المراحل غير مأنوس ولا مستأنس في لغتنا، وأحْرِ بهم أن يكتبوا: «لا ينبغي أن نستبق المراحل». ولا مانع، إن هم أرادوا الإمعان في المجاز، أن يقولوا: «نلتهم المراحل»، فالصيغة واردة مألوفة.

[حَمَلَ] كثيرًا ما يكتبون: «هذه الجملة تحمل طابع اليازجيّ»، وكأنّهم يفتخرون بهذه الصيغة المبتكرة، وإنْ هم إلّا نقلة غير متبصّرين للعبارة الفرنسيّة: Cette phrase *porte* l'empreinte de Yāzigī. وكان الأولى بهم أن يكتبوا: «هذه الجملة مطبوعة بطابع اليازجيّ»، فالجملة، في المفهوم العربيّ، لا تحمل الشيء بل تعكسه. ومن الممكن أن نقول أيضًا: «الجملة تتّسم بطابع...».

[حَنَى] طالعنا العبارة التالية: «كان علينا أن ننحني على بعض المشاكل» (ع. خليفة، اجتماعيّات، بيروت، ص ٣). فتبادر إلى ذهننا ما يقال بالفرنسيّة: Nous avions à *nous pencher* sur quelques problèmes. ويا ليت الكاتب الكريم لم يتأثّر بالأسلوب الأجنبيّ وكتب ما يلي: «كان علينا أن نُكِبّ على بعض المشاكل».

[شَغَلَ] يقولون: «شغل المنصبَ الفلانيّ» متأثّرين بالعبارة الفرنسيّة: Il a *occupé* tel poste. أمّا العربيّ الفصيح فلا يَدخل في منطقه أنّ المناصب والوظائف هي ممّا يُشتَغَل به (!). فيقول بدون تعقيد الأمور: «تبوّأ المنصب».

[ضدّ] كثيرًا ما يستعملون هذه اللفظة لِنَقل الكلمة الفرنسيّة Contre بدون رويّة أو مراعاة الأوضاع. فعلى سبيل المثال، لا الحصر، طالعنا هذه الجملة (النهار ٩/٥/١٩٩٦، ص ٢): «ج. يستنكر الحملة ضدّ غ.»، والأفصح أن يقال: «... الحملة على...».

[طَرَحَ] ما أكثر ما نسمع المحاضرين يقولون: «السؤال الذي يطرح نفسه الآن...»، فننتفض لتأثّرهم بالفرنسيّة إلى أقصى الحدود. فالفرنجة إنّما يقولون: La question qui *se pose*، لأنّ السؤال، في عُرفهم، يُمكن أن

يَطرحه الناس أو أن «يَطْرح نفسه». أمّا في المنطق العربيّ، فمن غير المعقول أن يقوم السؤال بطرح ذاته! ولذلك لا بدّ لنا من القول: «السؤال المطروح»، بصيغة المفعول، لا بصيغة الفاعل.

[عَلا] يستعملون لفظة الصفة عُليا للدلالة على بعض المناطق، منطلقين من الكلمة الفرنسيّة *Haute*، غير عارفين بالصيغة العربيّة المعتمدة، فيقولون: «مصر العُليا» «*La Haute*-Egypte»، في حين يجب القول: «صعيد مصر».

[غَيْر] غالبًا ما يستعملون لفظة غَيْر مصحوبة بأداة التعريف بدلًا من لفظة «الآخرون»، وهم بذلك إنّما يلجأون إلى العاميّة أو إلى نقل الكلمة الفرنسيّة *Les autres*. فيقولون مثلًا: «على المواطن أن يفكّر في الغير» Le citoyen doit penser aux *autres*. في حين يُفترض القول: «... أن يفكّر في الآخرين، أو: في سواه».

[فَعَلَ] ثمّة غلط فظيع بدأ قرنُه يذرّ في السنوات الأخيرة على شاشات التلفزيون بتأثير من اللغة الإنكليزيّة. فمن المعلوم أنّ هذا اللسان يستعمل فِعل to do (فَعَل) قبل فِعْلٍ آخر في صيغة السؤال:

هل تعرفني؟ *Do* you *know* me?

فيكتفي المجيب باستعمال فعل do وحده من دون الفعل الآخر: I do: أو I don't ويفهم السامع أنّ مخاطبه يعرفه أو لا يعرفه.

وإذا ببعض مترجمي محطّات التلفزة ينقلون إلى العربيّة الأسلوب الإنكليزيّ بحرفه، فتأتي نصوصهم على هذا النحو الغريب:

- هل تعرفني؟

- أجل، أفعل! (والمفروض أن يقال: أجل، أعرفك).

وإنّنا، والحقّ يقال، لم نطالع مثل هذه الترجمات مرّةً أو مرّتين، بل مرّات ومرّات. فتأمّل!

[ل] لقد أسهبنا في مقالنا السابق[٣] وبيّنّا سوء استعمال هذا الحرف. ويبدو أنّ المرض متفشّ إلى حدّ بعيد، وهو يستفحل يومًا بعد يوم، فترى أشهر الصحف تلجأ إلى هذا الاستعمال المستهجن عدّة مرّات في كلّ صفحة من صفحاتها. وكثيرون من الكتّاب ينساقون في هذا التيّار الجارف غير متنبهين إلى ركاكة أسلوبهم. وإلى القارئ بعض القليل القليل من جحافل تلك الأغلاط ننشره، عودًا على بدء، لطرح الصوت على ذوي الهمم:

- «المكانة الدينيّة لدمشق» (مجلّة بناة الأجيال، دمشق، تمّوز ١٩٩٦، ص ١٤٤)، بدلًا من: «مكانة دمشق الدينيّة»، أو: «دمشق ومكانتها الدينيّة».

- «التنمية الثقافيّة للطفل» (المجلّة نفسها، العدد نفسه، ص ٤٢)، بدلًا من: «تنمية الطفل الثقافيّة».

- «الارتقاء الثقافيّ للنساء» (مجلّة الرصد، بيروت، العدد ٥٨ - ١٩٩٦ -، ص ١٥٥)، بدلًا من: «ارتقاء النساء الثقافيّ».

- «فاس تحتضن الميلاد الجديد للشاعر» (مجلّة العربيّ، الكويت، تمّوز/ يوليو ١٩٩٥، ص ٩)، بدلًا من: «فاس تحتضن الشاعر في ميلاده الجديد».

- «الوجه الآخر لجبران» (عنوان كتاب من تأليف المرحوم رياض حنين)، والصحيح أن يقال: «جبران ووجهه الآخر».

وكفى بتلك الأمثال المعدودة شاهدًا على خطورة الداء، عسى أن يسرع الكتّاب إلى تعميم الدواء.

[لَوْن] طالعنا في إحدى الصحف المرموقة أنّ أحد الرياضيّين مستعدّ... «للدفاع عن ألوان بلده» (نهار الرياضة والتسلية، ١١/ ٤/

(٣) المشرق ٧٠ (١٩٩٦)، ص ٢٠-٢٣.

١٩٩٦، ص ٢)، واستهجنّا «تعريب» هذه الصيغة على هذا النحو المفضوح. فالفرنسيّة تقول في هذا المعنى: Il est prêt à défendre les *couleurs* de son pays، وهي تعني بكلمة **الألوان** «العلم»، وتشير مجازًا إلى عَلَم البلاد بقولها «الألوان الوطنيّة»، أي ألوان العَلَم. فلا شكّ في أنّ القارئ العربيّ الذي لا يعرف الفرنسيّة لن يفهم ما أراده صحافيّنا الرياضيّ بقوله. وكان الأولى به أن يقول «إنّ فلانًا مستعدّ ليشرّف بلده»، أو «ليشرّف علم بلده». والغريب أنّنا قرأنا في الصفحة المذكورة نفسها، وبعد سبعة أسطر من العبارة «المستعرَبة» السابقة، أختًا لها في إطار الجملة الآتية: «المنتخبات المدعوّة إلى الدفاع عن **ألواننا**!». بل دافعوا، بربّكم، عن لغتنا، ولا تدعوا لونها يشحب من شدّة المرض[٤]!

[نَفْس] كثيرون هم الذين يسيئون استعمال لفظة التأكيد هذه، وقد أخذوا في ذلك الصيغةَ العاميّة أو الفرنجيّة، فيقولون: «سمعتُ نَفْسَ الكلام الذي سمعتَه أنت»، ويقابل جملتهم هذه نظيرتُها الفرنسيّة: J'ai entendu les *mêmes paroles que*... ولكنّ التأكيد بلفظة «نفس» لا يتمّ على هذا النحو الذي يوحي إلى صاحب المنطق العربيّ أنّ للكلام نفسًا! فلفظة «نفس» إنّما تَلحق بالكلمة التي تؤكّدها، وكأنّها بديل كلمةِ «إيّاها» أو «عينها».

[نقطة] يستعملون هذه اللفظة للدلالة على عدد من الألفاظ التي تعبّر عنها الفرنسيّة بكلمة واحدة هي *point*، في حين تلجأ العربيّة إلى ألفاظ تختلف باختلاف المعنى:

١ - نقطة بمعنى «حدّ». يقولون في نشرات الأخبار: «إنطلاقًا من النقطة التي وصلت إليها المفاوضات السابقة»، وهم إنّما ينقلون الصيغة

---

(٤) ومن المضحك المبكي في هذا المجال، ما يقوم به المترجمون من العربيّة إلى الفرنسيّة في بعض الأحيان وهم ينقلون الألفاظ بحرفها. فقد قرأنا يومًا، كما قرأ غير واحد، على شاشة التلفاز، الجملة العربيّة الآتية: «عاشرْ زبدةَ المجتمع»، يقابلها ترجمة فرنسيّة في منتهى الغرابة: Fréquente le *beurre* de la société. صدّق أو لا تصدّق!

الفرنسيّة والكلمة الفرنسيّة: A partir du *point* où... . أمّا العربيّة الفصحى فتقول: «إنطلاقًا من الحدّ الذي وصلت إليه...».

٢- نقطة بمعنى «مركز». يقولون في لغة الرياضيّين: «نقطة انطلاق السباق»= Le *point* de départ de la course. والأفصح: «مركز الانطلاق».

٣- نقطة بمعنى «علامة»، «إشارة». وهذا الاستعمال واسع الانتشار، كثير الورود. يقولون: «نقطة استفهام» = un *point* d'interrogation، في حين ينبغي القول: «علامة استفهام، علامة تعجّب»، إلخ...

إنَّ المفاهيم المختلفة هذه دمجها «المعرّبون» في عبارة واحدة فشوّهوا معانيها الأصليّة وأزالوا فرادتها. فيا ليتهم يتمهّلون قبل صياغة جملهم فيعطوا كلّ مفهوم عربيّ حقّه ويُحِلّوا اللفظة المناسبة في المكان المناسب[٥].

[وَجَبَ] كثيرًا ما نسمعهم يقولون: «لا يجب أن تفعل كذا وكذا»[٦]. وهم بذلك مخطئون. ففعل الإيجاب «وجب» لا يُستعمل بصورة النفي، بل بالإيجاب دومًا، فيقال عند الإفصاح عن وجوب النهي: «يجب ألّا تفعل كذا وكذا». والصيغة المخطئة إنّما هي نقلٌ للأسلوب العامّيّ أو الصيغة الفرنسيّة التي تقول: Il ne *faut pas* faire ceci...

[وَجَدَ] يقولون: «وَجَدْتُ صعوبةً في قراءة هذا النصّ»، وإذا بهم ينقلون بالحرف الواحد ما يقوله الفرنسيّون: J'ai *trouvé* de la difficulté à lire ce texte. فلئن قَبِل الفرنسيّون أن «تُوجَد» الصعوبة، فلا يدخل في ذهن العربيّ أنّ الصعوبة هي من الأمور التي يُعْثَر عليها، بل ممّا يواجهه المرء. وعليه نقول بلغتنا الفصحى: «واجهتُ صعوبةً في...».

---

(٥) أطلب ما أوردناه في مقالنا السابق ذكره (ص ١٧) حول أغلاط أُخرى اقترفت باستعمال لفظة «نقطة».

(٦) وقرأنا في إحدى الصحف ما يلي: «الأشياء التي لا يجب أن نراها» (ملحق النهار، ١٧/٢/١٩٩٦، ص ١٥).

ثانيًا: الهجين في الصِيَغ النحويّة

نسوق هنا عددًا من الصيغ الركيكة الناتجة من سوء استعمال الصيغ الأصيلة. وقد توزّعت أسباب هذا الشطط على ستّة أوجه:

أ - سوء استعمال أفعل التفضيل. فهم كثيرًا ما يكتبون أو يقولون: «يَفْهَم الوضعَ أحسن من أخيه»، وكلامهم هذا عاميّ بلا شكّ، أو متأثّر بالأجنبيّة، إذ تقول الفرنسيّة في هذا الصدد: Il comprend la situation *mieux* que son frère. والصيغة الفصحى لا تتقيّد بحرفيّة الفرنسيّة أو العاميّة، وهي الآتية: «هو أفهم للوضع من أخيه».

ب - سوء استعمال الإضافة. يقولون: «رأيت ثلاثةَ أو أربعة رجالٍ»، فيضيفون مضافين اثنين إلى مضاف إليه واحد على نحو ما تفعل الفرنسيّة: J'ai vu trois ou quatre hommes، وهذا ما لا تقبله الفصحى، وهي إنّما تقول: «رأيت ثلاثة رجالٍ أو أربعة». ولجوؤهم إلى الصيغة الركيكة كثير، فلا يندر أن تقرأ على اللافتات (اليافطات) مثل العبارات التالية: «فلان، دكتور في طبّ وجراحة الأسنان»، عوضًا عن: «دكتور في طبّ الأسنان وجراحتها»، لكي لا يكون للمضاف إليه إلّا مضاف واحد.

ج - إستعمال فعل الاستقبال في سياق الماضي. مثال على ذلك ما طالعناه في إحدى الصحف: «ترسّخت (العلاقة) في العام ١٩٣٧ مع (مجيء) پاتشيلّي الذي سيُصبح البابا بيوس الثاني عشر» (النهار، ١/٢٥/ ١٩٩٦، ص ١١). فالعارفون بالفرنسيّة سرعان ما يستشفّون صيغة تلك اللغة من خلال الصيغة العربيّة الركيكة: (La relation) s'est affermie en 1937 avec (l'arrivée) de Pacelli qui *deviendra* le Pape Pie XII. ذلك بأنّ الفرنسيّة لا ترى حرجًا في استعمال صيغة المستقبل للدلالة على أمر هو في الماضي ولكنّه يعدّ مستقبلًا بالنسبة إلى أمر ماضٍ آخر. أمّا منطق العربيّة فلا يدخل من هذا الباب، ولا يعتبر هذا «المستقبل في الماضي» سوى ماضٍ، فيقول في هذا المجال: «ترسّخت العلاقة مع مجيء پاتشيلّي الذي أصبح (لاحقًا) البابا بيوس الثاني عشر».

د – إقحام صيغة الحاضر في رواية الماضي. لا تقبل العربيّة أن تُروى الأخبار الماضية إلّا بصيغة الماضي. أمّا الفرنسيّة فمعلوم أنّها تلجأ إلى صيغة تستعمل الفعل المضارع لرواية أمور مضت، وذلك لإضفاء مسحة من الرشاقة على الرواية. وتسمّى هذه الصيغة le présent narratif (المضارع في معرض الرواية). وقد سمعنا يومًا أحد المحاضرين المتأثّرين بالفرنسيّة، الغافلين عن أساليب العربيّة، يقول في أثناء حديث له: «في المدّة التي تمتدّ من تيودوسيوس الثاني (٤٠٨-٤٥٠) إلى يوستينيانس، ستعرف المملكة الصعود والهبوط». والنصّ الفرنسيّ المتجلّي من خلال الصيغة العربيّة لا يخفى على اللبيب، وهو التالي: Durant la période qui *s'étend* de Théodose II (408-450) à Justinien, le royaume *connaîtra* des hauts et des bas. فالمحاضر «المترجم» هذا القولَ اقترف خطأين: ثانيهما هو من النوع الذي أشرنا إليه في المقطع السابق، أي استعمال فعل الاستقبال في سياق الماضي. وأوّلهما هو ما يهمّنا الآن، أي اللجوء إلى فعل مضارع (صيغة الحاضر) للدلالة على أمر جرى في الماضي، وهذا ما لا ترضى عنه العربيّة. وكان الأولى بصاحبنا أن يقول: «في المدّة التي امتدّت (= الماضي) من... إلى... عرفَت (= الماضي) المملكة الصعود والهبوط».

هـ – سوء استعمال فعل الشروع. يستعملون أفعال الشروع: شَرَع، بَدَأَ، أَخَذَ... على نحوٍ يُشتمّ منه رائحة التركيب الفرنسيّ، فيقولون، مثلًا: «كانت، كلّما خطر هذا الحادث ببالها، تبدأ تبكي»، وهم في ذلك متأثّرون بالمنطق الغربيّ الذي يعبّر عن الفكرة المذكورة كما يلي: Chaque fois que cet incident lui venait à l'esprit, elle *se mettait* à pleurer. ففعل الشروع الفرنسيّ استُعْمِل هنا بصيغة الماضي غير المكتمل (imparfait)، في حين يجب نقله إلى العربيّة بصيغة الماضي المكتمل، ليُقال على نحوٍ فصيح: «كانت، كلّما خطر هذا الحادث ببالها، بدأت (أو: أخذت) تبكي». ذلك بأنّ فعل الشروع يكون ماضيًا (بَدَأَت) عندما يليه فعل مضارع (تبكي)، ويمكن أن يكون مضارعًا إذا لم يتبعه فعل،

نحو: «كانت، كلّما خطر هذا الحادث في بالها، تأخذ في البكاء».

و - إستعمال الاسم مصحوبًا بحرف النصب بدلًا من الفعل. نسوق لتبيان ذلك، مثالَين. فقد ورد في إحدى الصحف أنّ المسؤولين اتّخذوا قرارًا «المنع إمكان أن يعرف اللبنانيّون وجَعَهم» (كذا) (النهار، ١/١٠/١٩٩٦، ص ٧). وهذه الجملة ركيكة من عدّة نواحٍ، نكتفي بإبراز واحدة منها، وهي قولهم «إمكان أن يعرف...». فهذا التعبير نَقْلٌ بالحرف للعبارة الفرنسيّة: *La possibilité* de savoir. وحيث تَقبل الفرنسيّةُ استعمال المصدر قبل الفعل على النحو المذكور، تَستبدل العربيّة بالمصدرِ فعلًا، فتقول: «أن يتمكّن اللبنانيّون من أن يعرفوا». وعلى كلّ حال، لا بدّ من إعادة كتابة الجملة برمّتها لتُسكب في قالب عربيّ سليم، فيقال: «اتّخذوا قرارًا لئلّا يتمكّن اللبنانيّون من أن يعرفوا (أو: من معرفة) وجعهم».

أمّا المثال الثاني فهو ما قرأناه في الصحيفة عينها: «ترعبني فكرة أنّه لن يعود» (ملحق النهار، ٢٨/٩/١٩٩٦، ص ٣، والعبارة لإحدى الروائيّات). هذه الصيغة، التي تخدش الأذن العربيّة، مردّها إلى الفرنسيّة: Je suis effrayée *à l'idée qu'*il ne reviendra pas. والصحيح أن تقول، مستعيضين عن المصدر بالفعل: «أرتعب إذا ما فكّرت في أنّه لن يعود».

ثالثًا: إقتباسات من الأجنبيّة مستحسَنة

إلى جانب الألفاظ والصيغ المستهجنة التي لا تتلاءم والعربيّة، لا بل تشوّهها، هناك صِيَغ أُخرى وعبارات نُقلت إلى العربيّة على نحوٍ موفَّق، لا سيّما أنّ بعضها يستند إلى مفاهيم حديثة لم يألفها العرب. وثمّة طائفة منها نذكرها على سبيل المثال لا الحصر:

- أمسكَ بخيوط اللعبة = Il tire les ficelles du jeu، وتعني أنّه يتحكّم في الأمر. واللعبة المذكورة هي الدمية التي يحرّكها صاحبها بالخيوط.

- أمسك الثور من قرنيه = Il prit le taureau par les cornes، أي واجه الأمر بصراحة وشجاعة.
- بَسَم له الحظّ = La chance lui a souri.
- جَذَب انتباهه = Il a attiré son attention، أي لفته.
- خطاب مفتوح (رسالة مفتوحة) = Lettre ouverte، أي يستطيع جميع الناس أن يطالعوه.
- الخطوط العريضة = Les grandes lignes، أي الأمور الأساسيّة.
- خَلْفَ القضبان = Derrière les barreaux، أي في السجن.
- دقّ ناقوس الخطر = Il a tiré le signal d'alarme.
- رجل الشارع = (The man in the street), L'homme de la rue، أي الشخص العاديّ. إلّا أنّ في الترجمة العربيّة خللًا، فلفظة رجل لا تفي هنا بترجمة كلمة (Man) Homme التي لا تعني الرجل الذكر وحده، بل تشمل عنصر النساء أيضًا، وتعني الإنسان.
- السوق السوداء = Le marché noir.
- سياسة الجزرة والعصا = La politique de la carotte et du bâton، أي سياسة الترغيب والترهيب.
- ضرب (حطّم) الرقم القياسيّ = (To beat the record) Battre le record.
- عاش في برجه العاجيّ = Il a vécu dans sa tour d'ivoire، أي عاش منعزلًا.
- على عتبة القرن الحادي والعشرين = Au seuil du 21ème siècle. إلّا أنّ هناك أيضًا عبارة عربيّة محض: على مشارف القرن...
- غسيل دماغ (مخّ) = Lavage de cerveau، أي ضغطٌ على الشخص يجعله يبدّل تفكيره.
- قرأ ما بين السطور = Il a lu entre les lignes، أي فهم صريحًا ما جاء تلميحًا.
- الكرة في ملعبك = La balle est dans ton camp، أي الأمر الآن في عهدتك.

- وَضَع إصبعه على الجرح = Il a mis le doigt sur la plaie، أي أشار إلى كُنْه المشكلة.
- وضع اللمسات الأخيرة = Il a mis les dernières touches، أي زاد آخر الإضافات وأجرى آخر التحسينات.

والأمثلة في هذا الباب كثيرة والحمد لله.

الخاتمة

ننهي جولتنا السريعة من حيث بدأناها، لافتين الباحثين إلى أهمّيّة الموضوع وخطورة القضيّة، آملين أن يدلوا بدلوهم ويساهموا في تطهير العربيّة ممّا يلحق بها من أدران. ولئن أخطأنا من جهتنا في بعض أحكامنا، فنرجو التصويب يأتينا من الغيارى، ونحن لهم من الشاكرين، وما العصمة إلّا لربّ العالمين.

العذراء والطفل في الفنّ البيزنطيّ

الأب سامي حلّاق اليسوعيّ *

مقدّمة

يصوّر الفنّ البيزنطيّ العذراء مريم في موضوعات كثيرة، ويوليها دورًا أساسيًّا في بعضها، وثانويًّا أو شبه ثانويّ في بعضها الآخر. فأيقونات ميلاد العذراء والبشارة والرقاد والمدائح مثال على الفئة الأولى، وأيقونات ميلاد المسيح والتقدمة إلى الهيكل والصلب والدفن والصعود مثال على الفئة الثانية. لكنّ دراستنا لن تشمل أيًّا من الفئتين، بل ستنحصر في الأيقونات التي تصوّر العذراء وهي تحمل الطفل يسوع. فهذا الموضوع هو الأكثر انتشارًا في الفنّ البيزنطيّ بعد أيقونات المسيح. وتظهر أهمّيّته في قواعد ترتيب الأيقونات على الأيقونسطاس (الحجاب الذي يفصل الهيكل عن الشعب في الكنيسة البيزنطيّة). فعلى قائمتي بابه الأوسط المعروف بالباب الملكيّ، توضع أيقونتا المسيح والعذراء مع الطفل يسوع، الأولى على يمين المشاهد والثانية على يساره. أمّا سائر الأيقونات، فتتنوّع موضوعاتها ويختلف ترتيبها بحسب كلّ كنيسة. وفي حال غياب الأيقونسطاس، يكتفي الكاهن البيزنطيّ بوضع أيقونتَي المسيح والعذراء مع الطفل أمام الهيكل، أو المائدة التي يقيم عليها الذبيحة الإلهيّة.

(*) باحث وكاتب – حمص.

ما سرّ أهمّيّة هذا النوع من الأيقونات؟ كيف تحدّدت قواعد رسمها؟ ما هي أنواعها والفوارق بينها؟

لكي نفهم أيقونة العذراء مع الطفل يسوع بوجه أفضل، نحتاج إلى عرض سريع للاهوت المريميّ، وغاليّة الجدالات التي دارت حوله، والتي أدّت إلى تحديد قانون رسم مريم العذراء في الأيقونة البيزنطيّة.

مريم في الكتاب والكتب

ما نعرفه عن مريم أتانا أوّلًا من الأناجيل الأربعة. فقد ذكرها متّى ومرقس ولوقا في ما نسمّيه «أناجيل الطّفولة»، وذكرها يوحنّا في أوّل معجزة ليسوع في قانا الجليل. كما ورد ذكرها عرضًا بعض الشيء في أثناء حياته التبشيريّة (متّى ١٣: ٥٥، مرقس ٣: ٣١-٣٥). ويخبرنا يوحنّا أنّها كانت حاضرة عند أقدام الصليب (يوحنّا ١٩: ٢٥-٢٧). وبعد صعود المسيح إلى السماء، كانت تجتمع مع الرسل للصلاة (أعمال الرسل ١: ١٤). لقد تأمّل الرسّامون هذه النصوص وغيرها من تقليد الكنيسة، ورسموا مريم في هيئة بسيطة صامتة، لا تقوم إلّا بحركة واحدة سواء باليدين أو بالرأس، لتركّز انتباه المشاهد على أمر دون سواه.

رأى آباء الكنيسة، واللاهوتيّون من بعدهم، في كثير من نصوص العهد القديم إشارات مسبقة إلى مريم، كما اعتبروها صورة مثلى للكنيسة[١]. أمّا الأناجيل المنحولة، فقد غالت في وصف طفولتها. فإنجيل يعقوب المنحول يقول إنّها لم تطأ الأرض قبل سنّ الثالثة لكي تبقى طاهرة بدون دنس، وإنّها اعتكفت في الهيكل تمضي سحابة يومها في الصلاة، والملائكة تأتيها بالطعام[٢]. وما هذه القصص الملحميّة إلّا

---

(١) راجع في هذا الصدد ماكس توريان، مريم أمّ الربّ ورمز الكنيسة، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٧.

(٢) أوغسطين دُبرِه لاتور، خلاصة اللاهوت المريميّ، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١، ص ٥٨-٥٩.

تعبيرًا عن أهمّيّة دورها في الإيمان الشعبيّ منذ القرون المسيحيّة الأولى.

الآباء ومكانة مريم

إنّ أوّل مَن استعمل كلمة عذراء ليشير بها إلى مريم أمّ يسوع هو يسطينس الفيلسوف. وهو أوّل مَن قارن بينها وبين حوّاء[٣]، كما فعل القدّيس بولس بمقارنته بين يسوع وآدم. فكما أنّ الخطيئة دخلت العالم بامرأة، كذلك وجب أن يدخل الخلاص إلى العالم بامرأة. وكما أنّ حوّاء ولَدَت بالمعصية الموتَ وهي عذراء، كذلك ولَدَت مريم بالطاعة الحياة وهي عذراء. واستعمل إيريناوس الليونيّ التعبير نفسه في تعاليمه وقال: «إنّ العذراء بطاعتها صارت سببًا للخلاص»[٤]. لم يقصد أبوا الكنيسة هذان أنّ مريم شريكة في الفداء، بل ساهمت بطاعتها وإيمانها في تحقيق مخطّط الله الخلاصيّ. لكنّ الإيمان الشعبيّ غالى في مديحه لخصال مريم، وكفر بعضهم حين عدّها في مرتبة الألوهة. فأعلنت الكنيسة البيزنطيّة ضلال هذه الأفكار، وفرضت على الرسّامين ألّا يصوّروا مريم وحدها، وأن يكون المسيح حاضرًا في جميع أيقوناتها بطريقة أو بأخرى. لهذا، ومع أنّ أيقونة المسيح حاضرة في الأيقونسطاس، لا توضع على القائم الثاني للباب الملكيّ أيقونة للعذراء وحدها، بل مع الطفل يسوع.

إنتشرت الحياة الرهبانيّة في أوائل القرن الرّابع، وصارت مريم مثالًا للتكريس البتوليّ[٥]. وفي القرن نفسه، ظهرت كتابات تشيد بطهارتها وكمال خلقها وصفاء روحها. ولعلّ كتابات أفرام السريانيّ خير دليل على ذلك. فقد وضعها هذا اللاهوتيّ في مكانة أرفع من مكانة الملائكة. والليترجيّة البيزنطيّة تنشد إلى الآن في القدّاس: «يا مَن هي أكرم من الشاروبيم، وأمجد بلا قياس من السيرافيم...». لذلك يصوّر لنا الفنّ البيزنطيّ مريم تلبس ثوبًا

(٣) الحوار مع طريفون ٢٧، ٢ و١٠٠، ٤-٦.
(٤) ضدّ الهرطقات، III ٢٢؛ ٤ و٧، ٩، ١.
(٥) أوغسطين دُبره لاتور، ص ٦٣.

أزرق وتتغطى بوشاح أرجوانيّ أحمر، أي بعكس ألوان ثياب المسيح[٦]. فالأحمر الأرجوانيّ يشير إلى الألوهة، والأزرق إلى الطبيعة البشريّة. ومريم الإنسانة، وشّحتها الألوهة فولدت كلمة الله الأزليّ. تعبّر الأيقونة بهذه الطريقة عمّا أعلنه لها الملاك جبرائيل يومَ البشارة: «إنّ الروح القدس سينزل عليكِ وقُدرة العليّ تُظلِّلُكِ» (لوقا ١: ٣٥).

وتظهر مريم في الأيقونات مغطّاة الرأس، فلا نرى شعرها. وتغطية الرأس وحجب الشعر سنّة يهوديّة. وحين تمثّل الأيقونةُ العذراءَ على هذا النحو، تبيّن لنا كم كانت مريم تحفظ الشريعة، وتسير سيرة نقيّة. وتشذّ عن هذه القاعدة أيقونة واحدة اسمها «معونة الضالّين»[٧]، هي فريدة من نوعها، لم يظهر فيها شعر مريم إلّا لغايات روحيّة تعليميّة (الشكل ١).

الجدالات في القضيّة المريميّة

في القرن الرابع الميلاديّ، اشتدّت وطأة الجدالات بين المسيحيّين في مسألة هويّة الكلمة المتجسّد. وكان للسلام القسطنطينيّ (٣١٣) دور في انتقال الخلافات اللاهوتيّة إلى الساحة العامّة. لم تكن مريم مركز هذه الخلافات كما حدث مع الإصلاح البروتستانتيّ في القرن السادس عشر في أوروبّا. لكنّ الجدل في قضيّة المسيح ولّد بطريقة غير مباشرة جدلًا في المسألة المريميّة.

في بداية الأمر، طرح الهراطقة مسألة العذريّة: هل كانت مريم عذراء ١) في أثناء الحمل؟ ٢) في أثناء الولادة؟ ٣) بعد الولادة؟ وقد تساءلوا على هذا النحو لأنّهم قالوا إنّ يسوع ابنٌ طبيعيٌّ ليوسف. وأراد

(٦) كانت الأيقونات تصوّر مريم موشّحة بقماش أسود حتّى القرن الثامن. وفي تسالونيقي، كانت تتوشّح بالأزرق. وسبب هذا أنّ الألوان لم تأخذ معاني لاهوتيّة إلّا في القرن السادس عشر أو السابع عشر.

(٧) يقول التقليد إنّ هذه الأيقونة عُرِفَت في عهد الإمبراطور يُسطنيانس (القرن السادس)، وكانت في كنيسة أضنة (بلدة في تركيا). وبشفاعتها هجر الرّاهب ثيوفيلُس حياة لا تليق بدعوته. من هنا جاءت تسميتها.

طرطليانُس (القرن الثالث) أن يردّ على البدعة الظاهريّة التي أنكرت أنّ للمسيح جسدًا فوصل به الأمر إلى نفي بكوريّة العذراء بعد الولادة[٨]. ورأى يوحنّا الذّهبيّ الفم رأيًا مماثلًا[٩]. وعارض أوريجانيس هذا الرأي وقال ببقاء العذريّة بعد الولادة، وكذلك إقليمنضُس الإسكندريّ.

أثارت مسألة العذريّة هذه جدلًا كبيرًا، فتطرّف المدافعون عنها والرّافضون. هذا يقول إنّ مريمَ عاشت زوجة ليوسف مثل سائر الزوجات، وذاك يقول إنّ المسيح الكلمة دخل أحشاء العذراء وخرج دون أن تفقد بكارتها، كما يمرّ النور من الزّجاج دون أن يكسره. فقلّل الفريق الأوّل من شأن التغيير الذي تحدثه كلمة الربّ في الإنسان إذا حلّت فيه، خصوصًا بهذه الطريقة المباشرة القويّة، وقلّل الفريق الثاني من شأن التجسّد، وكأنّ الكلمة الذي ولدته العذراء لا يملك جسدًا مثل سائر البشر، وهذا قول للظاهريّين الهراطقة. وطُرِحت هذه المسألة في مجمع أفسس (٤٣١)، فأعلن الآباء المجتمعون أنّ العذراء «دائمة البتوليّة». ولا زالت الليترجية البيزنطيّة تردّد هذا إلى اليوم: «لنذكر سيّدتنا الكاملة القداسة الطاهرة، الفائقة البركات المجيدة، والدة الإله الدائمة البتوليّة مريم...»[١٠]. ويبدو قرار المجمع واضحًا جليًّا في أيقونات العذراء. فعلى الوشاح الأرجوانيّ الأحمر ثلاثة نجوم، واحد عند الجبين واثنان على الكتفين، علامة على أنّها عذراء قبل الولادة وفي أثنائها وبعدها (الشكل ٢).

---

(٨) وليم سيدهم اليسوعيّ، طرطليانس، موسوعة المعرفة المسيحيّة، رقم ٦، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٥، ص ١٦.

(٩) وهنا يبيّن أنّ نصوص القدّاس البيزنطيّ التي تعظّم العذراء ليست من يوحنّا الذهبيّ الفم وإن كانت تُتلى في قدّاسه.

(١٠) تقرّ الكنيسة الكاثوليكيّة اليوم بأنّ المسيح ولِدَ كسائر البشر، لأنّه تجسّد حقًّا. وفي الآن نفسه، تعترف بأنّ مريم عذراء بتول قبل الولادة وفي أثنائها وبعدها. فالبتوليّة ليست أمرًا ماديًّا، بل مسألة روحيّة. فكما أنّه يمكن للفتاة أن تعيش بالدنس والخطيئة دون أن تفقد بكارتها، كذلك يمكن لمَن فقدت بكارتها لسبب طاهر لا دنس فيه أن تظلّ بتولًا نقيّة القلب والنفس.

ثيوطوقس، أمّ الله

تعوّد المصريّون منذ القرن الثالث تسمية مريم «Θεοτοκος ثيوطوقس»، أي التي تضع الله أو التي تلد الله. وقد اتُّفِقَ على ترجمتها إلى اللغات الثانية بأمّ الله. ورد هذا التعبير كتابةً لأوّل مرّة في مؤلّفات الإسكندر الإسكندريّ. وفي بداية القرن الرابع، ثار آريوس على هذه التسمية، فردّ عليه مجمع نيقية (٣٢٥). لكنّ المسألة لم تُحسَم. ففي القرن الخامس، احتجّ نسطور على هذه التسمية، لأنّه لا يجوز لمريم أن تلد الله. واقترح أن تُسمّى أنثروبوطوقُس Ανθρωποτοκος أي والدة الإنسان، أو خريستوطوقُس Χριστοτοκος أي والدة المسيح، أو ثيودوكوس Θεοδοκος أي التي حلّ الله فيها. فردّ عليه مجمع أفسس، وعاب عليه أنّه يفهم تسمية أمّ الله حرفيًّا. فمريم هي أمّ الكلمة المتجسّد، ومنها اتّخذ له جسدًا.

كان للجدل حول تسمية العذراء صدى في العالم الفنّيّ. والتزم الفنّانون البيزنطيّون بقرارات المجمع. فمن عادتهم أن يكتبوا بجانب كلّ شخصيّة مرسومة اسمها. أمّا في أيقونة العذراء. فبدل أن يدوّنوا اسم مريم العذراء، صاروا يكتبون «أمّ الله» مدوّنة بأحرف الاختصار ΜΡΘΥ (الشكل ٢).

ويظهر التزام الفنّ البيزنطيّ بقرارات المجامع في ناحية أخرى. فالرسم يبيّن أنّ ليسوع الطفل وجه شابّ بالغ. أو على الأقلّ، لا يتناسب العمر الذي تعبّر عنه سيماء وجهه مع قامته وحركاته. فالأمّ لا تحمل ابنها على هذا النحو إلّا إذا كان دون الخامسة تقريبًا. والحال، يظهر من وجه الطفل المحمول أنّ عمره أكثر من هذا بكثير. إنّه بالغ يعانق أمّه بطفوليّة، أو صغير يجلس برزانة كالبالغين ويبارك. وقد تعمّد الرّسامون فعل ذلك ليعبّروا عمّا تعترف به الكنيسة في قانون الإيمان: «مولود غير مخلوق»، أي أنّ الطفل هو الكلمة الأزليّ الكائن قبل أن يكون إبراهيم (يوحنّا: ٨: ٥٨) (الشكل ٣).

في الصفات المميّزة لأمّ الله

بعد أن رأينا تاريخ العناصر المكوّنة لأيقونة العذراء والطفل، يدلّنا دليل رسّامي الأيقونات إلى الصفات المميّزة للوجه والأبعاد. وقد جاء هذا الوصف بعنوان «حول صفة أمّ الله».

«كانت العذراء الكلّيّة القداسة في عمر متوسّط. ويؤكّد كثيرون أنّ قامتها أيضًا ثلاث عُقَد[١١]. بشرتها قمحيّة وشعرها بنّيّ اللون وكذلك عيناها[١٢]. لها عينان جميلتان وحاجبان طويلان. أنفها متوسّط الطول وأصابعها طويلة. تلبس ثيابًا جميلة. متواضعة وحلوة وبدون عيب. تحبّ الثياب بألوانها الطبيعيّة. هذا ما يشهد عليه النشيد المحفوظ في الهيكل المكرّس لاسمها[١٣]».

ويقدّم لنا نيقيفورس كالِسطُس (القرن السادس عشر) وصفًا مشابهًا لمريم في مؤلّفاته عن تاريخ الكنيسة (*Ecclesiastica historia*)، ويقول إنّه نقله عن أبيفانس. ويختلف وصفه عمّا أوردناه في بعض النقاط:

«كان لمريم حاجبان مقوّسان وسوداوان، والأنف طويل والشفاه حمراء. كان شعرها أصفر وعيناها برّاقتين لامعتين وملوّنتين بلون الزيت. وليس وجهها مستديرًا ولا متطاولًا، بل له استطالة خفيفة ولونه قمحيّ. بدون سرور ولا اضطراب، تتكلّم قليلًا، ولكن بحرّيّة مع جميع الناس. لا أبّهة في ثيابها، ولا مساحيق تجميل على وجهها، ولا ميوعة لديها»[١٤]

إلى جانب هذا الوصف المادّيّ، تتمتّع العذراء بخصال معنويّة،

---

(١١) (حوالى ١٥٠ سم) يقول نيقيفورُس كالِسطُس إنّ العذراء كانت قصيرة القامة بعض الشيء. وتجدر الملاحظة هنا إلى أنّ دليل رسّام الأيقونات يعطي المسيح طول القامة نفسه.

(١٢) هذا وصف العذراء كما تناقلته الأجيال، ويستوحي رسّامو الأيقونات منه. أمّا الشعر، فيكون مغطّى في غالب الأحيان.

(١٣) من مخطوط ديونيسيوس ده فورنا M. Didron, *Manuel d'iconographie chrétienne*, Paris, 1845, p. 453-454.

(١٤) المرجع نفسه في الحاشية ص ٤٥٥.

ولها دور في حياة المؤمنين. بهذا الدور تتميّز الأيقونات بعضها عن بعض، وتسهل عمليّة تصنيفها. ويرى الأب سندلر اليسوعيّ أنّ أنماط أيقونات العذراء تقسم إلى ثلاث مجموعات: الأنماط اللاهوتيّة، والأنماط الرّمزيّة والأنماط الطقسيّة أو الليترجيّة[١٥]. وقد اعتمد في هذا التصنيف على ما قام به الأستاذان كونداكوف وليخاتشيف. من جهتنا، نرى نحن أنّ أنماط أيقونات العذراء تقسم إلى مجموعتين أساسيّتين: الأنماط اللاهوتيّة والأنماط الليترجيّة. أمّا الأنماط الرمزيّة، فهي بين الاثنين، ومنصنّف بعضها مع الأنماط اللاهوتيّة. فعلى سبيل المثال، يظهر من أيقونة «السلام عليكِ يا سلّمًا سماويًّا به انحدر الإله» أنّها رُسِمَت وفق نمط أيقونة المرشدة، وأُضيف السلّم إليها فعبّرت بذلك عن نشيد ليترجيّ. وأيقونة ينبوع الحياة هي من نمط أيقونة صاحبة الجلالة. واستُبدِلَ العرش بجرن معموديّة يسيل منه ماء شافٍ. وقِس على ذلك في سائر الأيقونات الرمزيّة. لهذا سنقتصر دراستنا هنا على الأنماط اللاهوتيّة لتميّزها وسعة انتشارها.

صاحبة الجلالة[١٦] κυριοτίσα

الأصل والمنشأ (الشكل ٤)

تبيّن لنا التنقيبات الأثريّة في الديماس أنّ تصوير زيارة المجوس كان من أحبّ الرسوم الجداريّة إلى قلوب الوثنيّين المتنصّرين. فالمشهد لا يصوّر حدثًا من طفولة يسوع وحسب، بل يبيّن أنّ غير اليهود مدعوّون أيضًا إلى تقديم الإكرام الواجب للمسيح، وأن الكنيسة لا تنحصر في أبناء إبراهيم، أي اليهود، بل إنّها تشمل كلّ مَن يؤمن بالمسيح فاديًا ومخلّصًا.

---

(١٥) Egon Sendler. *Les icônes byzantines de la Mère de Dieu*. D.D.B. 1992.

(١٦) يسمّي الأرشمندريت أنطون هبّي هذا النمط من الأيقونات «السيّدة»، وهي ترجمة دقيقة للاسم اليونانيّ كيريوتيسا (الصور المقدّسة أو الأيقونات، المطبعة البولسيّة، جونية، لبنان، ١٩٦٨). لكنّا لم نعتمد هذه التسمية لشيوع استعمالها في جميع أيقونات العذراء.

فليس فيها فرق «بين يهوديّ أو يونانيّ، وليس هناك عبد أو حرّ، وليس هناك ذَكَر أو أنثى» (غلاطية ٣: ٢٨).

يصوّر مشهد زيارة المجوس مريم العذراء جالسة على عرش والطفل يسوع على ركبتيها، والمجوس يقتربون منها حاملين الهدايا بأيديهم المغطّاة بطرف ردائهم. وثابر المسيحيّون على استعمال الخطوط العامّة لهذا المشهد بعد السلام القسطنطينيّ، ورسموا شخصيّات أخرى كالشهداء أو العذارى أو الملائكة بدل المجوس[١٧]. وأخذ هذا النمط اسم صاحبة الجلالة، لأنّه يصوّر العذراء جالسة على عرش فاخر يشبه العرش الإمبراطوريّ، مرصّع بالجواهر الثمينة، وتغطّيه الأقمشة النفيسة. وتبدو على العذراء سمات الوقار والجاه. فقد أسقط الفنّانون مشاهد العظمة والأبّهة التي كانوا يرونها في البلاط على مريم، للتعبير عمّا يكنّونه لها من إجلال واحترام. وتعكس كثير من الأناشيد الليترجيّة مقام العذراء في هذا الرسم. وخير دليل على ذلك ما جاء في صلوات المدائح.

عذراء الكعبة الشريفة

إنتشرت صورة السيّدة صاحبة الجلالة في جميع البلدان داخل الإمبراطوريّة البيزنطيّة وخارجها. فأبو الوليد أحمد بن محمّد الأزرقيّ، وهو مؤرّخ عربيّ من القرن التاسع، يذكر في كتابه «تاريخ مكّة» أنّ هذا النمط من أيقونات العذراء والطفل كان موجودًا في الكعبة الشريفة:

«... وعلى العمود المحاذي لباب الكعبة صُوِّر عيسى ابن مريم جالسًا على الركبتين ومتكئًا إلى صدر أمّه مريم عليهما الصلاة والسلام». وحين فتح محمّد (صلعم) مكّة في السنة ٦٣٠، حطّم أصنام القبائل الوثنيّة، وكان عددها ٣٦٠ صنمًا، لكنّه حافظ على صورة يسوع ومريم». ... وبعث رسول الله (صلعم) يُحضِر من ماء زمزم... وأمر بأن يُبَلّل قماش به. ووضع راحتيه على صورة عيسى ابن مريم وأمّه عليهما الصلاة

(١٧) يظهر هذا واضحًا في الرسوم الجداريّة بكنيستي آجيا صوفيا (القسطنطينيّة) والقدّيس أبوليناريوس (Ravenne).

والسلام وقال: «امحوا جميع الرسوم إلّا ما ظلّلته يداي»[١٨]. زال هذا الرسم المريميّ الهامّ في حريق الكعبة الشريفة في أثناء حصار مكّة في السنة ٦٨٣م حين هاجمها حسين بن النمير، أحد قادة الخليفة معاوية.

الصفات المميِّزة

تبدو العذراء في الأيقونات من هذا النمط صامتة ساكنة. ظهرها مستقيم، وتنظر إلى المشاهد، وتحيط الطفلَ بيديها في رقّة وحنان. ويجلس الطفل في حضنها مستقرًّا بوقار، يمسك بيده اليسرى لفافة ورق، بشرى الخلاص التي أعلنها للخليقة، ويبارك باليد الأخرى[١٩]. هذا ما عبّر عنه يوحنّا الدمشقيّ في أحد أناشيده: «يداها تحملان الأزليّ وركبتاها عرش أسمى من الشاروبيم. إنّها العرش الملكيّ الذي يتأمّل الملائكة عليه سيّدهم وخالقهم».

في غالب الأحيان، يرسم الفنّانون صاحبة الجلالة في صورة كلّيّة، أي من الرأس حتّى أخمص القدمين. ولا تلبس في رجليها صندلًا، كما هو الحال في أيقونات القدّيسين، بل تبدو قدماها شبيهة بأقدام الملائكة، دلالة على سموّ مقامها. ولعلّ أفضل نشيد يفي بمعاني ما تعبّره الأيقونة من هذا النمط هو نشيد في قدّاس باسيليوس الكبير: «إنّ البرايا بأسرها تفرح بكِ يا ممتلئة نعمة. محافل الملائكة وأجناس البشر لكِ يعظّمون. أيّها الهيكل المتقدّس والفردوس الناطق وفخر البتوليّة، التي منها تجسّد الإله وصار طفلًا، وهو إلهنا قبل الدهور. لأنّه صنع حضنكِ عرشًا، وجعل بطنكِ أرحب من السموات. لذلك، يا ممتلئة نعمة، تفرح بكِ كلّ البرايا وتمجّدكِ».

---

(١٨) راجع Maurice Vloberg, «*La Vierge de la Ka'aba et Mahomet*», Revue Notre-Dame, Juillet 1911, p. 169-178. يذكر الأب أنطون هبّي هذا النصّ على أنّه يصف العذراء المتشفّعة (المتضرّعة). الصور المقدّسة أو الأيقونات، المطبعة البولسيّة، جونية، لبنان، ١٩٦٨، ص ١٥٨.

(١٩) لا يحمل الطفل يسوع في يده كتابًا مثل أيقونة الضابط الكلّ. ربّما كان هذا علامة على أنّه لم يعلن البشارة بعد. أمّا البركة، فهي تدلّ على سلطانه وألوهته التي لم تفارقه لسبب ولادته لحظة واحدة ولا طرفة عين.

المرشدة Ὁδηγήτρια

الأصل والمنشأ (الشكل ٥)

تشغل أيقونة السيّدة المرشدة مكانة خاصّة بين أيقونات العذراء والطفل. فقد استعمل الغرب نمطها في كثير من لوحاته، وأدخل عليها تعديلات بحسب ثقافة كلّ شعب من شعوبه. يعتقد بعض الباحثين أنّ هذا النمط سوريّ الأصل[٢٠]. لكنّه لم يظهر إلّا بالقسطنطينيّة في عهد الإمبراطور يسطنيانس. ويُروى أنّ القدّيس مرقس رسم العذراء مريم بحسب هذا النمط، وتدّعي بلدان كثيرة حيازتها أيقونة صنعها لوقا الإنجيليّ نفسه[٢١] (الشكل ٦). لا ندري مدى صحّة هذا التقليد، فالمعلومات المتوفّرة لدينا تسمح لنا بطرح كثير من التساؤلات.

١ - يعود تاريخ أوّل ذكر لهذا التقليد إلى القرن السادس (حوالى ٥٣٠)، فقد كتب ثيودورُس القارئ أنّ إفدُكسيوس أرسل أيقونة القدّيس لوقا من أورشليم. والذكر الثاني أتانا من أندراوس الكريتيّ (+ ٧٦٧). فبين أيّام لوقا وهذه المصادر مدّة طويلة.

٢ - إذا كان لوقا هو الطبيب المذكور في الرسالة إلى أهل قولُسّي (٤ : ١٤)، فإنّه قد عرف العذراء وهي متقدّمة في السنّ، ترتدي ثيابًا بسيطة مثل سائر النساء اليهوديّات. فكيف يرسمها شابّة مع الطفل يسوع، وترتدي ثوبًا فاخرًا مزركشًا كملكات القسطنطينيّة؟ وكيف يرسم في الأيقونة رموزًا لم تُعرف إلّا في القرون المسيحيّة اللاحقة؟

٣ - من المعروف أنّ أحد أساقفة طيبة في مصر، واسمه لوقا، عاش في أواخر القرن الرابع ورسم أيقونة للثيوطوكس. فلا يمكننا إذًا استبعاد

---

(٢٠) A. Grabar, «*Remarques sur l'iconographie de la Vierge*», Cahier d'archéologie, n. 26, Paris, 1977.

(٢١) بحسب الأستاذ دوبشوتز Dobschütz، في إيطاليا وحدها عشرون أيقونة من هذا النوع كلّها منسوبة إلى القدّيس لوقا. فإذا أضفنا مثيلاتها في اليونان وروسيا والشرق الأدنى والبلقان، يفوق عددها على الخمسين.

احتمال الخلط بين الاسمين، خصوصًا وأنّ أسلوب الرسم ينتمي إلى قرون لاحقة، ويحمل علامات أضيفت بعد المجامع كما أشرنا سابقًا.

ومع ذلك، يتساءل المرء لماذا نُسِبَت الأيقونة إلى لوقا دون سواه من الرسل أو المبشّرين، خصوصًا وأنّه ما من مرجع يشير إلى أنّه احترف الرسم أو هويه؟ في رأينا، نُسِبَ الرسم إلى لوقا لأنّه أكثر في إنجيله من وصف حياة العذراء وطفولة يسوع. بمعنى آخر، صوّر لوقا مريمَ وابنَها باستعمال الحرف. على كلّ حال، مهما يكن الأمر، لاقت هذه الأيقونة انتشارًا واسعًا في الشرق والغرب كما قلنا. فإذا كانت نسبتها إلى لوقا سبب شهرتها، فمن أين لها اسم «المرشدة»؟

يُقال إنّ أمّ الله ظهرت في القسطنطينيّة لأعميين، وأمسكت بيديهما وقادتهما إلى مزار فيه هذه الأيقونة، وأعادت إليهما البصر. ومنذ ذلك الحين، يأتي العميان وأصحاب العلل البصريّة ويغسلون وجوههم بماء النبع المجاور للمزار، لينالوا الشفاء. تبيّن هذه القصّة أنّ مريم تهدينا إلى طريق الله، فسُمّيَت «Ὁδηγήτρια» أي التي تشير (ترشد) إلى الطريق.

الأيقونة العجائبيّة

يقول تقليدٌ، يعود إلى أيّام محنة تحطيم الأيقونات، إنّ القدّيس لوقا الإنجيليّ لم يخترع نمط أيقونة المرشدة، بل رسمَه فقط. فمنشأ النمط سماويّ كما هو الحال في أيقونة الوجه المقدّس، وهذه هي حكايته:

هدى القدّيسان بطرس ويوحنّا جماعة كبيرة في اللدّ وبنيا فيها كنيسة كرّساها للعذراء. وذهبا إلى مريم يسألانها أن تزور الكنيسة لتباركها فأجابتهما: «إذهبا بفرح فأنا سأكون معكما!». وحين وصلا إلى كنيسة اللدّ وجدا على أحد أعمدتها صورة العذراء مرسومة بطريقة عجائبيّة – لم تصنعها يد إنسان –. وبعد فترة، أتت مريم وزارت الكنيسة وباركت الصورة ومنحتها نعمة اجتراح المعجزات. وفي القرن الرابع، أرسل يوليانُس الجاحد نحّاتين ليتزعوها، فعجزت أدواتهم حتّى عن خدشها، ممّا أدخل الغبطة في قلوب المؤمنين. وصار النّاس يأتونها من كلّ حدب

وصوب ليقدّموا لها الإكرام وينالوا النِعَم بواسطتها.

وقبيل اندلاع محنة تحطيم الأيقونات، أراد راهب فلسطينيّ اسمه جرمانُس أن تكون عذراء اللّدّ العجائبيّة معه دائمًا في سفره إلى القسطنطينيّة، فطلب من رسّام أن يصنع له أيقونة مثلها. وانتُخِبَ هناك بطريركًا. وفي السنة ٧٢٥، قام الإمبراطور لاون الإيزوريّ بحملة لتحطيم الأيقونات، وعزل البطريرك جرمانُس لدفاعه عن الصور، وطَرَدَه من العاصمة. فبعث هذا برسالة إلى البابا غريغوريوس الكبير في رومة وثبّتها على الأيقونة وسلّمها إلى أحد المراكب المبحرة. فقطع المركب المسافة في يوم واحد فقط. وأُخبِرَ غريغوريوس في الحلم بوصول الأيقونة فخرج مع الإكليرُس لاستلامها على ضفّة نهر التيبر، ونقلها في تطواف إلى كنيسة القدّيس بطرس، فجعل الشعب يزورها ويكرّمها، والفنّانون يرسمون العذراء مستوحين منها.

وفي نهاية محنة الأيقونات، أي بعد حوالى قرن من الزمن، بينما كان البابا سرجيوس الثاني يصلّي أمام الأيقونة مع الشعب، تحرّكت من مكانها. فخاف النّاس وجعلوا يرنّمون الـ كيرياليسون، فارتفعت الأيقونة وخرجت من الباب وتوجّهت نحو نهر التيبر، والبابا يتبعها مع الشعب، وعادت إلى القسطنطينيّة في يوم واحد كما أتت، وتسلّمها البطريرك ميتوديوس المعترف، ونُقِلَت إلى الكنيسة في تطواف مهيب، وأُطلِقَ عليها اسم: «الرومانيّة η Ρωμαναια»[٢٢].

العذراء الدمشقيّة (الشكل ٧)

من أنواع العذراء المرشدة واحد عُرِفَ باسم ذات الأيدي الثلاثة، أو العذراء الدمشقيّة. تظهر فيه العذراء وكأنّ لها ثلاث أيدي. أمّا

---

(٢٢) على القارئ أن يميّز بين النمط والتسمية في أيقونات العذراء. ففي المدن المشرقيّة أيقونات تحمل اسم المدينة مثل: سيّدة قازان – التي اشتُهِرَت اليوم بسيّدة الصوفانيّة – وسيّدة أورشليم... مرسومة وفق نمط المرشدة مع تعديل طفيف في الشكل يميّزها عن سواها.

حكاياتها، فيُروى أنّ القدّيس يوحنّا الدمشقيّ كان موظّفًا في ديوان الخليفة مثل أسلافه. كان مسيحيًا عربيًّا يدافع عن الأيقونات دفاعًا شديدًا في وسطٍ إسلاميّ ينبذ التصوير والصور. وأراد الإمبراطور لاونديوس أن يتخلّص من المدافع الشهم عن الأيقونات، فكتب للخليفة وقال إنّ يوحنّا الدمشقيّ أرسل إليه مخطّط دمشق ليتمكّن البيزنطيّون من دخول المدينة بأقلّ قدر من الخسائر، وأنّه ما وشى به إلّا ليحافظ على علاقة الودّ مع الخليفة. فصدّق هذا الرواية وعزل يوحنّا وقطع له يده التي رسمت مخطّط المدينة. وعاد يوحنّا الدمشقيّ إلى بيته وقدّم يده المبتورة لأيقونة أمّ الله عنده. فسمع العذراء تعده بالشفاء. وبرئت اليد في اليوم التالي، وانتشر خبر الشفاء في العاصمة الأمويّة. ففهم الخليفة أنّه خُدِعَ، وأراد أن يعيد يوحنّا إلى منصبه السابق فأبى، لأنّه عزم منذ ذلك الحين على أن يكرّس حياته لأمّ الله وحدها.

وغادر دمشق وتنسّك في دير القدّيس سابا القريب من أورشليم، وكرّس حياته هناك للصلاة والكتابات اللاهوتيّة والروحيّة. وحمل يوحنّا معه الأيقونة العجائبيّة التي نال الشفاء بواسطتها. ولكي يعبّر عن عرفانه بجميل العذراء، علّق يدًا ثالثة من الفضّة في أسفل الصورة. وصار الناسخون يرسمون أيقونة العذراء هذه بإضافة اليد وسمّوها: «العذراء ذات الأيدي الثلاث».

يعارض الأب هبّي هذه الرواية معارضة شديدة، وهو مُحِقّ في ذلك. فالقدّيس يوحنّا الدمشقيّ لم يترك ديوان الخليفة إلّا حين بدأ المسلمون يضايقون المسيحيّين، وحين أصدر الخليفة عمر الثاني (٧١٧-٧٢٠) مرسومًا يحظّر فيه على المسيحيّين شغل مناصب رفيعة في الدولة. فكان على يوحنّا أن يختار إمّا الوظيفة والخروج عن دينه أو التخلّي عن منصبه. فترك كلّ شيء ليتبع المسيح معتبرًا عار المسيح غنى يسمو على كنوز البلاد العربيّة. «ويبدو أنّ لا علاقة لهذه الأسطورة بـ «الأيقونة الدمشقيّة»، فيرى بعضهم في اليد الثالثة المضافة إلى صورة العذراء رمزًا إلى وساطة البتول غير الخازية وتوسّلاتها الدائمة لدى ابنها الإلهيّ...

ولعلّه (الدمشقيّ) زاد اليد الثالثة على الأيقونة التي كان يحتفظ بها ليُظهِرَ هذا الدور السامي الذي تقوم به الأمّ السماويّة في علاقاتها مع ابنها والبشر[٢٣].

ظلّت الأيقونة في دير القدّيس سابا حتّى القرن الثالث عشر. حيث حملها سافّا Savva رئيس أساقفة صربيا إلى مدينته. وفي أثناء هجمات العثمانيّين، خشي الشعب عليها من التدنيس، فربطوها إلى ظهر حمار وتركوه بدون قائد. وسار الحمار وحده شهورًا حتّى وصل إلى جبل آثوس، وتوقّف عند باب دير الخلنداري. فتسلّم الرهبان الأيقونة ونقلوها إلى الكنيسة بهيبة واحترام، ولا تزال هناك إلى الآن.

وبعد أن مات رئيس الدير، اجتمع الرهبان لانتخاب خلف يرأسهم، وبتشاوروا طويلًا فعجزوا. وظهرت العذراء إلى ناسك متوحّد وقالت له إنّها ستراس الدير. وعلامة على ذلك، انتقلت الأيقونة من مكانها واستقرّت على كرسيّ رئيس الدير في وسط الكنيسة. ومنذ ذلك الحين، يدير شؤون الدير مدبّر للرهبان يقف في وقت الصلاة بجانب الأيقونة الموضوعة على كرسيّ رئيس الدير.

الصفات المميّزة

تشبه وضعيّة الطفل يسوع في هذا النمط من الأيقونات وضعيّته في أيقونات صاحبة الجلالة. إنّه يمسك لفافة ورق في يده، ويبارك باليد الأخرى. لكنّ جسمه في بعض الأحيان أكثر حركة. فهو يلتفت إلى أمّه برأسه وجذعه، وفي ذراعيه شيء من الديناميّة. أمّا العذراء، فقد كانت تصوّر طوليًّا وهي واقفة. ومنذ القرن الثالث عشر، انتشرت عادة رسمها في صورة نصفيّة. وهي تميل برأسها غالبًا إلى طفلها وتنظر وإيّاه إلى المشاهد. وتختلف هذه المواصفات من أيقونة إلى أخرى. وبشكل عامّ،

(٢٣) الأرشمندريت أنطون هبّي، المنثور في حقل التاريخ والفنّ واللاهوت، دمشق، ١٩٩٦، ص ١٩٧.

يتميّز نمط أيقونات المرشدة في يد العذراء اليمنى. فهي تضعها أمام صدرها وتشير بها إلى ابنها، فتدلّ الناظرين إلى فاديهم ومخلّصهم.

المتضرّعة

الأصل والمنشأ

نجد في الديماميس أكثر من خمسين رسمًا لامرأة ترفع راحتيها نحو السماء في حالة تضرّع. وهذا الرسم يصوّر النفس التي تتوق إلى الله خالقها. وتعوّد المسيحيّون رسم مريم بهذه الوضعيّة. فأهمّيّة العذراء المتضرّعة كانت كبيرة منذ البداية، تمامًا مثل نمط صاحبة الجلالة (الشكل ٨). وفي القسطنطينيّة، بُنيَت كنيسة باسم المتضرّعة خاصّةً لاستقبال وشاح العذراء (أوموفوريون Ωμοφοριον) الذي أُحضِرَ مع زنّارها من أورشليم في عهد الإمبراطور لاون التراقي (٤٥٧-٤٧٤). في هذه الكنيسة صُنِعَ نقش بارز من المرمر للعذراء المتضرّعة، ونبع ماء يسيل من ثقبين في راحتيها. لهذا نجد في بعض أيقونات العذراء ثقبين في اليدين (الشكل ٩). وبسبب الدور الهامّ الذي قامت به أيقونة العذراء المتضرّعة في كنيسة القسطنطينيّة التي تحوي وشاح مريم، ارتبط الموضوعان بعضهما ببعض، وصار يصعب الفصل بينهما. ففي كثير من الأيقونات أو الرسوم الجداريّة، نرى العذراء المتضرّعة تحمل بين يديها وشاحها، أو تلبسه فينسدل فضفاضًا (الشكل ١٠). ويُظهر الفنّ الغربيّ المتأثّر بالبيزنطيّ هذه العلاقة بوضوح. ففي كثير من رسومه، نجد العذراء تلبس الوشاح وتغطّي به جماعة من الناس[٢٤]. وهو ما تنشده الليترجية اللاتينيّة: «في ظلّ حمايتكِ نلتجئ إليكِ يا والدة الله القدّيسة مريم، فلا تبخلي عن طلباتنا عند احتياجنا إليكِ، بل بما أنّكِ صالحة، بادري إلى معونتنا نحن الصارخين

(٢٤) في السنة ١٢٧٠، أسّس القدّيس بونافانتورا الفرنسيسيّ أخويّة، وطلب أن يُصوّر أعضاؤها تحت ثياب وشاح العذراء. وقد انتشر هذا النمط وسمّي: «مريم ملجأ العالم Tectum mundi».

إليكِ بإيمان. هلمّي إلى الشفاعة واسرعي إلى الابتهال، يا والدة الإله المحامية دائمًا عن مكرّميكِ». وقد استُعمِلَت هذه الرسوم كثيرًا لدرء خطر وباء الطاعون. لهذا أخذ نمط المتضرّعة في بعض الأيقونات أسماء أخرى نحو: المنقذة، الحامية...

منذ ظهور موضوع الصعود في الأيقونات البيزنطيّة، نجد مريم في وسط الرسم بوضعيّة المتضرّعة، رافعة يديها نحو ابنها الصاعد في هالة إلى السماء، بينما التلاميذ ينظرون إليه قلقين. فقد أراد الفنّانون أن يبيّنوا من هذه الوضعيّة دور العذراء في الشفاعة. هذا ما ترتّله الليترجية البيزنطيّة: «يا نصيرة المسيحيّين التي لا تخزى... هلمّي إلى الشفاعة واسرعي إلى الابتهال، يا والدة الإله المحامية دائمًا عن مكرّميكِ». وتدلّ التنقيبات الأثريّة على أنّ نمط أيقونة المتضرّعة ظهر أوّلًا في فلسطين، وانتشر بسرعة في جميع البلاد المسيحيّة. وهو أكثر الأنماط استعمالًا في النقوش البارزة الحجريّة[٢٥]، فنجده على العملات البيزنطيّة وعلى الأختام الإمبراطوريّة.

عجائب أيقونة المتضرّعة

من الصعب إحصاء المعجزات التي تمّت بواسطة العذراء المتضرّعة. ففي أثناء حصار الفرس للقسطنطينيّة (٦٢٦)، حمل البطريرك المسكونيّ سرجيوس أيقونة المتضرّعة في السابع من شهر آب، الموعد الذي حدّده الفرس للهجوم، واجتمع حوله الشعب والجيش كلّه على أسوار المدينة، وأحيوا الليل في الصلاة وقوفًا، ورنّموا أناشيد رومانس الشاعر التي نظّمها في مدح العذراء. وعندما سمع الأعداء أصوات جمهور المدينة يردّدون «إفرحي يا عروسة لا عروس لها»، ظنّوا أنّ المحاصَرين سيشنّون هجومًا مباغتًا، فبدأت صفوفهم تتقدّم نحو

(٢٥) في كثير من الكنائس السوريّة، اهتمّ البيزنطيّون بنقش رسم «العذراء المتضرّعة على المرمر أو نقشها على عتبات أبواب الكنائس. هذا ما نراه، على سبيل المثال، في كنيستَي القدّيس ديمتريوس (حلب) وكنيسة السيّدة (بيرود).

المدينة. وإذا بسيّدة عظيمة جميلة تظهر في السماء وترفع يديها، كما هي في الأيقونة، وتدفع المهاجمين نحو الوراء. فسادت البلبلة في صفوفهم وانهزموا.

منذ ذلك الحين، تحتفل الكنيسة البيزنطيّة بعيد الأكاتستوس، أي عدم الجلوس، في رتبة المدائح، تذكارًا لتلك المعجزة. وترتّل الليترجية نشيدًا كُتِبَ لهذه المناسبة: «إنّي أنا مدينتكِ يا والدة الإله، نكتب لكِ آيات الغلبة يا قائدة قاهرة، ونقدّم الشكر لكِ، وقد أنقذنا من الشدائد. لكن بما أنّ لكِ العزّة التي لا تُحارب، اعتقينا من أصناف المخاطر، لكي نصرخ إليكِ: إفرحي يا عروسة لا عروس لها». وتكرّر هذا النوع من المعجزات، أي صدّ الأعداء عن المدينة، عدّة مرّات.

سيّدة الذخيرة Άγιοσορίτισα أو سيّدة الزنّار (الشكل ٤)

تسمّى هذه الأيقونة أيضًا خلقوبراتيا Χαλκοπρατία أي ساحة النحاس، نسبة إلى مكان الكنيسة التي وضعت فيها. يخبرنا التقليد أنّه، في عهد الإمبراطور أركاديوس (٣٩٥-٤٠٨)، تمّ إرسال وشاح العذراء وأيقونتها وزنّارها من أورشليم إلى القسطنطينيّة. وبُني للزنّار معبد صغير على بعد مئة متر من كنيسة الحكمة المقدّسة (آجيا صوفيا) في ساحة داخل سوق النحّاسين اسمها ساحة النحاس. وحُفِظَ الزنّار في ذخيرة ووضِعَ تحت الهيكل. وقدّمت القدّيسة بلخاريا لهذا المعبد أيقونة للعذراء عجائبيّة، فصار الناس يأتون لتكريم الذخيرة والأيقونة. وعُرِفَت هذه الأيقونة باسم سيّدة الذخيرة Άγιοσορίτισα، أو أيقونة أمّ الزنّار. كانت الأيقونة والذخيرة مصدر نِعَم وبركات لكثير من الناس. وأنشد القدّيس جرمانس للزنّار وقال: «أيها الزنّار المكرّم، أنت تحيط بمدينتك، فتمنع البربر الذين يحومون دائمًا حولها عن اقتحام أبوابها».

تُصوَّر عذراء هذه الأيقونة طوليًّا في غالب الأحيان، وهي تدور إلى اليسار وتلتفت نحو المشاهد ثلاثة أرباع التفاتة. ظهرها محنيّ بعض الشيء وكأنّها تحمل ثقل عالم الآلام والخطيئة. تمدّ يدها اليمنى نحو

الأمام مشيرة، وترفع اليسرى متضرّعة تتشفّع لمَن وضعوا فيها رجاءهم. وتبدو فكرة الشفاعة بوضوح أكثر حين تحمل العذراء في يدها اليسرى رقًّا مفتوحًا. ففي كنيسة سبوليتو الإيطاليّة، نجد على الرّقّ حوارًا مع ابنها:

- لمَ تطلبين يا أمّي خلاص الفانين؟ لقد أغضبوني.
- إرحمهم يا بُنيّ، لا تصرف وجهك عنهم، بل احفظهم بنعمتك.
- ليكن السلام لمَن يتوبون بدافع المحبّة(٢٦).

يرتبط المعنى اللاهوتيّ لهذا النمط من الأيقونات ارتباطًا وثيقًا بنمط العذراء المتضرّعة وهو مستوحى بدون شكّ من العذراء في أيقونة الصلاة δέησις. ففي هذا النموذج، نجد المسيح الضابط الكلّ يملك على عرش، ويقف على يساره يوحنّا المعمدان يشير إليه: «هذا الذي قلتُ فيه: يأتي بعدي رجلٌ قد تقدّمني لأنّه كان قبلي» (يوحنّا ١: ٣٠)، وعلى يمينه العذراء تتشفّع منحنية بعض الشيء بتواضع. فالتفاتة العذراء نحو اليسار وانحناءتها ووضعيّة يديها تتطابق تمامًا مع سيّدة الذخيرة.

زاد الرسّامون مع مرور الزمن عناصر أخرى على الأيقونة. فأضافوا المسيح يبارك أمّه من الزاوية اليمنيّة العليا للأيقونة، والرقّ المفتوح، ثمّ شخصيّات جاثية أو ساجدة أمام العذراء، أباطرة وأساقفة، ينحنون أمامها ويطلبون شفاعتها. كما صوّر بعض الأباطرة أمثال تيودورُس وعمّانوئيل كمنينس سيّدة الذخيرة على عملاتهم. أمّا الأيقونة الأصليّة فقد تلفَت مع المصائب التي حلّت بالقسطنطينيّة، ودمّر الأتراك الكنيسة حين دخلوا المدينة في منتصف القرن الخامس عشر، ولم يبقَ منها إلّا أنقاض يقوم عليها جامع صغير اسمه جامع زينب سلطان في شارع آلندار(٢٧).

وشاح العذراء العجائبيّ (الشكل ١٢)

تحدّثنا منذ قليل عن وشاح العذراء Ἡ Φμοφόριον وصلته الوثيقة بأيقونة المتضرّعة، وقلنا إنّه نُقِلَ من فلسطين إلى القسطنطينيّة في عهد

---

(٢٦) راجع Egon Sendler. *Les icônes byzantines de la Mère de Dieu*. p. 162.
(٢٧) أنطون هبّي ص ١٦٣.

الإمبراطور لاون التراقي. كان الوشاح يحمي المدينة من هجمات الأعداء ويدرأ عنها الأوبئة والكوارث الطبيعيّة. والطروباريّات تذكّر المؤمنين بهذا في عيد وضع ثوب العذراء في فلاخرني يوم ٢ تمّوز: «بوشاحك أيّتها النقيّة تغطّي السموات المتوشّحة بالغيوم. فنحن بإكرامنا له بإيمان نعظّمكِ يا ملجأ نفوسنا». ويمكننا قول الشيء نفسه في زنّار العذراء الذي كرّمه البيزنطيّون، وكان لهم مصدر نِعَم وبركات.

نقرأ في سيرة أندراوس المجنون (القرن العاشر)، الذي بالغ في ممارسة التقشّف والورع وطيبة القلب فوصِفَ بالجنون، أنّه رأى وتلميذه العذراءَ يحيط بها يوحنّا المعمدان ويوحنّا الإنجيليّ، تسير في موكب مهيب. وحين اقتربت منهما، جثت وصلّت، والدموع تسيل على وجهها الطاهر النقيّ. ثمّ أمسكت بوشاحها وغطّت به الشعب الواقف تحتها فانبثقت منه أشعّة غمرت جميع الحضور.

وبعد قرن من الزمن، أي في السنة ١٠٦١، اكتُشِفَت أيقونة للمتضرّعة كانت مغطّاة بالكلس لحمايتها من عبث محطّمي الأيقونات. وفي مساء كلّ يوم جمعة، كان الحجاب الحريريّ النفيس الذي يغطّيها يرتفع وحده، ولا يسقط ثانية إلّا عند صلاة الساعة التاسعة يوم السبت. وكلّما ارتفع، تبدو أمّ الله المتضرّعة المرسومة في الأيقونة بهيّة يغمرها نور يفوق الوصف.

إنّ موضوع وشاح العذراء أو زنّارها له أهمّيّته في الكنيسة البيزنطيّة. فكلّ مدينة تفخر بحيازتها ذخيرة كهذه، وتحافظ عليها محافظة شديدة. وفي بعض الأيقونات، نجد موضوع الوشاح مرتبطًا بالزنّار، فتبدو العذراء في وضعيّة المتضرّعة، ويظهر زنّارها واضحًا وقد علّقت عليه منديلًا صغيرًا. وخير مثال على هذا النوع من الرسوم الفسيفساء في قبّة كنيسة الحكمة المقدّسة في كييف (روسيا). ويُطلق عليها عادة اسم «الجدار الذي لا يخرب».

المتضرّعة والطفل (الشكل ١٣)

إعتمد الفنّانون على نمط مريم المتضرّعة وأبدعوا تصويرًا جديدًا للعذراء والطفل، تعورف على تسميته: «عذراء العلامة»[٢٨]. وهو يمثّل مريم في وضعيّة المتضرّعة، والطفل الإلهيّ أمام أحشائها قائمًا بقدرته الذاتيّة تحيطه هالة من نور. وهكذا، يرى المشاهد بوضوح موضوع شفاعة مريم، ألا وهو ابنها يسوع المسيح. وتعتمد هذه الأيقونة على نبوءة أشعيا: «فلذلك يؤتيكم السيّد نفسه علامة: ها إنّ العذراء تحبل فتلد ابنًا وتدعو اسمه عمّانوئيل» (٧: ١٤). أمّا الليترجية، فترنّم لهذه الأيقونة: «يا مَن هي أعظم من الشاروبيم والسيرافيم، وأرحب من السماء والأرض. فقد فقتِ بلا قياس جميع الخلائق المرئيّة وغير المرئيّة، فاستقبلتِ في أحشائكِ، أيّتها الطاهرة، الذي لا يمكن لأرجاء السموات أن تحتويه». والأيقونة تعبّر عمّا أنشده القدّيس باسيليوس الكبير حين نعت العذراء بـ «أرحب من السموات Ἡ των οὐρανῶν Πλατυτέρα».

لاقى هذا النمط من أيقونات العذراء انتشارًا واسعًا، حتّى إنّنا نجده منقوشًا على بعض العملات الإمبراطوريّة. فبحماية العذراء يتثبّت الملوك في سلطانهم. وعلى سبيل المثال، سكّ قسطنطين التاسع نقودًا نُقِشت عليها صورة كاملة للعذراء المتضرّعة أو نصفيّة، وحملت بعضها اسم البتول المتعهّدة Ἡ ἐπίσχεψις.

تختلف وضعيّة الطفل في هذا النوع من الأيقونات من رسم إلى رسم. وكما رأيناه في الأيقونات السابقة، فهو يأخذ وضعيّة الرصانة والرزانة، ويحمل لفافة ورق في يده اليسرى ويبارك باليمنى. وهناك بعض الأيقونات التي ترسمه يبارك باليدين. ويُرسم الطفل عادة حتّى الصدر، تحيط به دائرة تجعله منفصلًا عن الرسم، وقد يحيط بالدائرة من تحت ملاك، فيأخذ الرسم معنى لاهوتيًّا. وتتوجّه نظرات مريم في أيقونات المتضرّعة نحو المشاهد، موضوع الشفاعة وغايتها. وتكون اليدان

---

(٢٨) أطلقت الكنيسة الروسيّة هذه التسمية على هذا النوع من نمط العذراء المتضرّعة.

مرفوعتين في وضعيّة الصلاة التي كان القدماء يتّخذونها. وكما يقول بعض الآباء، بهذه الوضعيّة، لا تصلّي العذراء وحسب، بل تمدّ يديها الطاهرتين على العالم للدفاع عنّا.

الأمّ الحنون Ἐλεοῦσα (الشكل ١٤)

الأصل والمنشأ

لم يظهر نمط الأمّ الحنون منذ القرون المسيحيّة الأولى كما هو الحال في الأيقونات السابقة، ولا يعتمد تصميم الرسم على أيّ جدل لاهوتيّ. فالأيقونة تظهر العلاقة العاطفيّة الحميمة التي تربط الأمّ بابنها. وقد لاقت هذه الأيقونة شعبيّة كبيرة في الشرق كما في الغرب.

ظهر نمط الأمّ الحنون أوّلًا في الإمبراطوريّة البيزنطيّة في القرن الحادي عشر أو الثاني عشر، ولا ندري أسباب هذا الظهور ولا دوافعه. ففي البداية، كانت تُرسم للأمّ الحنون صورة طوليّة تبدو فيها واقفة أو جالسة. وبعد ذلك، انتشرت الأيقونات النصفيّة، والأقلّ من النصفيّة. ففي بعضها لا يظهر من مريم والطفل إلّا الرأسان، فيركّز المشاهد انتباهه على العاطفة الفيّاضة بين الاثنين، بدل أن يتأمّل ما تشير إليه اليدان (الشكل ١٥). ويمكننا الاعتقاد بأنّ موضوع الأمّ الحنون ظهر في عصر كان المسيحيّون يبحثون فيه عن رحمة الله وحبّه أوّلًا. بهذا نستطيع أن نفهم سرّ سعة انتشارها.

إعتمد الرسّامون في تصميمهم لنمط الأمّ الحنون على الأسلوب القديم. ففي القرن الرابع، نجد نقوشًا للإمبراطورة فوستا تحمل طفلين وتعانقهما بهذه الطريقة. ويمكننا أن نقول الشيء نفسه في بعض النقوش على القبور الحجريّة من ذلك العصر. فسهُلَ على هذه المشاهد الطبيعيّة أن تطبّق في الأيقونات على العذراء والطفل. لكنّ هذا التطبيق تمّ ببطء وصمت، ولم تُنسب إلى هذا النمط أحداث معجزيّة كما هو حال أيقونات المرشدة والمتضرّعة. لكنّ المؤرّخين الروس يذكرون أنّ أيقونة فلاديمير، التي تنتمي إلى هذا النمط، لم تكفّ عن القيام بمعجزات منذ صنعها في

القرن الثالث عشر. فكم مرّة ردّت هجمات الأعداء عن المدينة، وكم مرّة أنقذت البلد من الأوبئة. لهذا خصّها للروس بإكرام فائق، فكانت الاحتفالات الدينيّة تقام أمامها، وتنصيب القياصرة وزواجهم وعماد أولادهم يتمّ في رعايتها.

حنان وحزن

على الرغم من المشاعر الإنسانيّة التي يعبّر عنها نمط أيقونات الأمومة، لا يمكننا تجاهل علامات الحزن البادية على وجه العذراء وتعابير الخوف في وجه الطفل. وإذا نظرنا إلى أيقونات دفن المسيح، نجد العذراء تعانق ابنها الميت بالطريقة نفسها. فالآلام هي الطابع السائد للحنان. لذلك يمكننا افتراض وجود علاقة بين نمط الأمّ الحنون وأيقونات الألم. وتظهر هذه العلاقة في نبوءة سمعان: «وأنتِ سينفذ سيف في نفسكِ لتتكشف الأفكار عن قلوب كثيرة» (لوقا ٢: ٣٥).

يعتمد افتراض العلاقة بين الحنان والحزن في أيقونات هذا النمط على أسس راسخة. ففي الطرف الآخر من أيقونة الحنون المعروفة باسم فلاديمير، التي يُنسب تصويرها إلى أندريه روبليف، نجد رسمًا يرمز إلى صلب المسيح. هيكل أحمر وضِعَ عليه كتاب مغلق وقفت فوقه حمامة هي رمز للروح القدس. على يمين الكتاب إكليل شوك وعلى يساره أربعة مسامير. ويتنصب خلف الهيكل صليب فارغ، وضِعَت حربة على يساره وعصا تعلوها إسفنجة على يمينه. وكُتِبَت حوله عبارة: IC XC NI KA التي نجدها عادة على قربانة الإفخارستيّا ومعناها: «يسوع المسيح المنتصر».

تظهر أيضًا العلاقة بين الحنان والآلام في أيقونة واسعة الشهرة بشرقنا، وهي أيقونة المعونة الدائمة (الشكل ١٦). فنمط هذه الأيقونة هو نمط الأمّ الحنون. يبدو فيها الطفل يسوع في حالة ذعر، فنرى صندله في صدد السقوط، وهو ينظر إلى الوراء نحو الأعلى خائفًا. ومن فوق، يطير ملاكان، واحد على يمين المشاهد يحمل صليبًا وآخر على اليسار يمسك

بحرية وبعصا تعلوها إسفنجة. إنّ هذه الأيقونة إثبات واضح للعلاقة بين الأمّ الحنون والآلام. وقد غالى بعضهم في شرحها وقالوا إنّ المسيح، بما أنّه إله، كان يعرف منذ طفولته أيّة ميتة بشعة سيموت. وقد مثّل الرسّام هذه المعرفة بالملاكين. ولمّا كان طفلًا، كان يرتعد لفكرة آلامه المقبلة فيلجأ إلى أمّه ويجد في حضنها ما ينشده من طمأنينة وأمان. في هذا الشرح العاطفيّ الجميل مبالغة لا تتوافق مع الإيمان بالتجسّد الحقيقيّ للكلمة، وكأنّ يسوع لم يعش كسائر الأطفال، ولم يعانِ في كلّ يوم صراعًا مع المجهول مثل أيّ شخص. فتبدو عمليّة الصلب مبرمجة مسبقًا، وتزول مسؤوليّة البشر فيها، وبالتالي تكون حياتنا سلسلة أقدار محتومة لا حول لنا فيها ولا قوّة.

لقد كتب كثيرون في القرون الأولى أناجيل غالت في تعظيم طفولة يسوع على هذا النحو، ونسبت إليه أعمالًا معجزيّة منذ حداثة سنّه، لكنّ الكنيسة رفضت هذه الكتب واعتبرتها منحولة. لهذا لا نقبل الشرح الوارد أعلاه ونعتقد أنّ أيقونة المعونة الدائمة تبيّن على طريقتها صلة الحنان بالألم في نمط الأمّ الحنون. ولعلّ شرح الأرشمندريت أنطون هبّي لهذه الأيقونة هو أدقّ ما قرأناه إلى الآن وأفضله. فهو يشير إلى أنّ الفنّان «رغب أن يجمع فيها (الأيقونة) عظائم أسرار ابن الله لنشل البشريّة الخاطئة من وهدة الفساد والهلاك، فرسم المخلّص محمولًا على ذراع أمّه البتول الأيسر... ومثّل في أعلى الصورة عن يمين رأس العذراء ويساره ملاكين يحملان آلات الصلب والآلام، دلالة على افتدائه جنس الأنام... وبدلًا من أن يرنو يسوع إلى أمّه، فقد نظر إلى الصليب وهاله مشهد الآلام المبرحة، فشدّ بكلتا يديه على يد أمّه اليمنى، ولفرط ذعره وارتجافه سقط حذاؤه من رجله اليسرى... وبدا الحزن العميق على محيّا البتول لفرط حزن ابنها الإلهيّ، فهي شريكة المخلّص الحبيب في أفراحه وأتراحه»(٢٩)

---

(٢٩) الصور المقدّسة أو الأيقونات، المكتبة البولسيّة، بيروت، ١٩٦٨، ص ١٧٣-١٧٤.

الصفات المميّزة

تصوّر أيقونة الأمّ الحنون امرأة تحمل ابنها غالبًا على ذراعها اليسرى وتضمّه بحنان إلى صدرها. تحني رأسها بعض الشيء وتلامس خدّه بخدّها. أمّا هو، فيعانقها بحرارة وحبّ، وينظر إليها بشغف. تحيط يده بعنقها وتتمسّك يده الأخرى بثوبها. ولا يعبّر وجه العذراء الناعم النبيل عن أيّ فرح، بل إنّها تنظر بعينين حزينتين إلى المشاهد أو إلى ابنها. إنّ هذه النظرة تختلف عن نظرات أمّ فخورة بابنها الفريد. فهي تقودنا إلى سرّ حياة أمضت عمرها في تأمّلها. إنّها نظرة إيمان. فالعذراء حملت الله في قلبها قبل أن تحمله في أحشائها.

ترتفع يد العذراء اليمنى بلطف وكأنّها تريد سند ابنها خشية أن يسقط. وفي الآن نفسه تدعونا بهذه الحركة إلى مشاهدة ولدها إله الرأفة والحنان. ويلبس الطفل في غالب الأيقونات ثوبًا ذهبيًّا لمّاعًا. فهو «نور من نور، إله حقّ من إله حقّ». أمّا عيناه، فلا يرتسم عليهما الحزن، بل الخوف والقلق. إنّها العلاقة الإنسانيّة في أسمى معانيها. الطفل يلجأ إلى أمّه قلقًا، والأمّ تعطف على صبيّها، وتحزن لقلقه وتمنحه الطمأنينة والهدوء.

الكلمة وطفولته البشريّة

نجمع في هذا النمط ما تعوّد النقّاد الفنّيّون أن يقسموه إلى اثنين. نمط الأمّ المرضعة ونمط الطفل اللعوب. ففي كلا النمطين، يظهر الفنّان طفولة يسوع التي لا تختلف البتّة عن طفولة أيّ كائن بشريّ، ليبيّن أنّ التجسّد كان حقيقيًّا، وأنّ يسوع اختبر في نعومة أظافره ما اختبرناه نحن جميعًا في طفولتنا.

يقول إفدوكيموف Evdokimov في كتابة فنّ الأيقونة، إنّ الفنّ البيزنطيّ يتحاشى إظهار البعد البشريّ للكلمة المتجسّد لتتمكّن هويّته الإلهيّة من الظهور. لكنّا نظنّ أنّ هذا الكلام مبالغ فيه. فالكاتب ينقد في

قوله هذا بعض اللوحات الفنيّة الغربيّة التي تصوّر الطفل يسوع عاريًا، أو لا تعبّر من تصويرها له عن أيّ معنى لاهوتيّ أو روحانيّ. وقد خفي على كاتبنا أنّ الإقلال من شأن الطبيعة البشريّة ليسوع المسيح هرطقة أدانتها المجامع المسكونيّة، وأنّ الأيقونات التي سنأتي على ذكرها لا زالت تنال إكرام الكنائس الأرثوذكسيّة.

المرضعة Γαλακτατροφοῦσα (الشكل ١٧)

ظنّ النقّاد الفنيّون ولفترة طويلة أنّ نمط أيقونة العذراء المرضعة لاتينيّ. وقد اعتمدوا في هذا الظنّ على انتشار النمط في الفنّ الغربيّ عمومًا والإيطاليّ خصوصًا. لكنّ التنقيبات الأثريّة المعاصرة بدأت تميل إلى الاعتقاد بأنّ النمط من أصل مصريّ. فعبادة الإلهة إيزيس كانت شعبيّة في مصر القديمة، وكثير من التماثيل والنقوش البارزة تصوّرها وهي ترضع ابنها حورُس الذي يجلس بوقار في حضنها. وفي المنمنمات القبطيّة، نجد مريم ترضّع ابنها وهو مستلقٍ ويمسك بثديها على عادة الأطفال الرضّع.

لم يلقَ هذا النمط رواجًا في بيزنطية حيث تميّز الفنّ بالصرامة والجدّيّة. ومع ذلك، يذكر البابا غريغوريوس في رسالة بعثها إلى الإمبراطور لاونديوس الإيزوريّ (٧١٧-٧٤١) أنّ بين الأيقونات الواجب إكرامها: «تصاوير القدّيسة مريم التي تحمل في يديها سيّدنا وإلهنا وتغذّيه من حليبها»[٣٠]. ولم يقتصر موضوع الرضاعة على يسوع، بل نجد رسومًا تبيّن أيضًا رضاعة العذراء في طفولتها ورضاعة يوحنّا المعمدان.

لهذا النمط معانٍ لاهوتيّة يمكن استنتاجها من إحدى أيقونات المرضعة. فقد كُتِبَ تحتها «ἡ τράπεζα المائدة». وتظهر الأمّ المرضعة وهي تنظر إلى ابنها بحنان، وتقدّم له ثديها لتعزّيه، فالطفل الإلهيّ يبكي مثل سائر الأطفال، ويعاني مثلهم آلام الطبيعة، الجوع والعطش والخوف والوحدة. ولكي يزيل الفنّان عن هذا النمط كلّ تعبير ماديّ بشريّ، وضع

---

(٣٠) Egon Sendler, *Les icônes byzantines de la Mère de Dieu*, p. 166.

الثدي على مستوى الكتف. وينظر الرضيع إلى المشاهد دون أن يصبّ اهتمامه كلّه في الغذاء، وكأنّه يقول: «طعامي أن أعمل بمشيئة الذي أرسلني وأن أتمّ عمله» (يوحنّا ٤: ٣٤).

الطفل اللعوب (الشكل ١٨)

تختلف هذه الأيقونة اختلافًا كبيرًا عن أنماط أيقونات العذراء والطفل في الفنّ البيزنطيّ. فبدل أن نجد فيها طفلًا جادًّا رزينًا كما هو الحال في جميع الأنماط، تصوّر لنا طفلًا لعوبًا حيويّ الحركة. ويشبه هذا النمط أيقونات الأمّ الحنون من حيث التقاء الخدود ووضعيّة يديّ العذراء. لكنّه ليس قديمًا مثلها، بل يعود تاريخ ظهوره إلى القرن الثالث عشر، حين بدأ الفنّ البيزنطيّ يتخلّى عن الضخامة والجدّيّة ويميل إلى تصوير أكثر واقعيّة. في هذا القرن، بدأ جسد المسيح المصلوب يتزلق نحو الأسفل ويحني ظهره ويغلق عينيه. أمّا العذراء الواقفة بجانبه فصارت تُرسم واقعة على الأرض فاقدة الوعي من فرط الألم، والملائكة حول الصليب يبكون[٣١]. لهذا يبدو وجه يسوع، على الرغم من وضعيّته اللعوبة، جادًّا وفيه خوف. ربّما كان هذا من تأثير نمط الأمّ الحنون.

يمكننا أن نلحظ في غالبيّة الأيقونات من هذا النمط أنّ الطفل يريد الإفلات من أمّه، والأمّ ترتبك ولا تسعى إلى إجباره على البقاء. كلّ ما تفعله هو أنّها تستمرّ في وهب حبّها وحنانها له، ولا تكبّل حرّيّته. هذا ما حدث في الإنجيل حين جاء مَن يقول ليسوع إنّ أمّك وإخوتك في الخارج ينتظرونك. «فأجاب الذي قال له ذلك: «مَن أمّي ومَن إخوتي؟ ثمّ أشار بيده إلى تلاميذه وقال: «هؤلاء هم أمّي وإخوتي. لأنّ مَن يعمل بمشيئة أبي الذي في السموات هو أخي وأختي وأمّي» (متّى ١٣: ١٦)». وهي تبدو في الأيقونة خاضعة تمامًا لمشيئته.

---

(٣١) يحوي متحف مدينة أفينيون جنوبي فرنسا مجموعة رائعة تبيّن التغيّر الذي طرأ على مشاهد الصلب من القرن العاشر إلى القرن الخامس عشر.

يمكن أن نضمّ إلى نمط الطفل اللعوب أيقونة كونييف Koniev (الشكل ١٩). تتميّز هذه الأيقونة في أنّ الطفل ينظر إلى طائر حمام يقف على يده اليسرى أو يمسك به، لأنّ جناحيه ممدودان. ولا يمكننا الجزم هل الطائر هو الروح القدس أم أنّه تصوير لعادة الأطفال في اللعب مع العصافير، أو أنّه يعبّر عمّا ذكرته الأناجيل المنحولة عن يسوع. ففي هذه الأناجيل، يُقال إنّ يسوع كان يصنع طيورًا من طين وينفخ عليها فتدبّ فيها الحياة وتطير. يمكننا فهم معنى هذه الأيقونة بالاعتماد على إيمان الشعب الذي يقتنيها. فقد تعوّد المسيحيّون الروس أن يربطوا بينها وبين الرعاية الإلهيّة بناء على ما قاله يسوع: «أما يباع عصفوران بفلس؟ ومع ذلك لا يسقط واحد منهما إلى الأرض بغير علم أبيكم. أمّا أنتم، فشعر رؤوسكم نفسه معدود بأجمعه. لا تخافوا، أنتم أثمن من العصافير جميعًا» (متّى ١٠: ٢٩). فالعصفور هنا ليس مجرّد تفاصيل عديمة الأهمّيّة، بل يشير إلى النفس المسيحيّة، ويسوع وأمّه ينظران إليها باهتمام ويرعيانها.

الخاتمة

لم نغطّ في دارستنا هذه إلّا جزءًا يسيرًا من أيقونات مريم والطفل. فالقوانين البيزنطيّة لم تتدخّل في تحديد أنماط أيقونات العذراء، بل تركت للرسّامين مجالًا واسعًا للتخيّل والابتكار. لذلك تعدّدت المواضيع وتشابك بعضها ببعض. فعلى سبيل المثال، نجد أيقونات لها نمط الأمّ الحنون والمرشدة في آن واحد. وأخرى تجمع نمطَي صاحبة الجلالة والطفولة البشريّة للكلمة.

لكنّ الرسم لم يُنجز اعتباطيًّا، ولا سعى إلى تصوير يخلو من الرسالة الروحيّة وعلى هامش الحياة الليترجية. فكلّ أيقونة للعذراء هي هويّة شعب وكنيسة. فلا عجب أن نرى البولنديّين على سبيل المثال، وقداسة البابا يوحنّا بولس الثاني في مقدّمتهم، يكنّون لسيّدة تشستوخوفا إكرامًا وإجلالًا. ولا غرابة في أنّ غالبيّة المدن التي يقطنها مسيحيّون تسمّي إحدى كنائسها

باسم العذراء[٣٢] كمثل «سيّدة دمشق»، «وسيّدة حلب»، «وسيّدة رأس بعلبك»، و«سيّدة زحلة»... فالعذراء كانت ولا زالت أقرب القدّيسين إلى قلوب الناس.

(٣٢) راجع الكتب المريميّة في «موسوعة المعرفة المسيحيّة»، دار المشرق، بيروت، لبنان.



(الشكل ١) معونة الضالّين
من الأيقونات القليلة التي يظهر فيها شعر العذراء مسترسلاً



(الشكل ٢) أيقونة مريم المتضرّعة
تظهر النجوم الثلاث واضحة وعبارة أمّ الله المختصرة مكتوبة فوق



(الشكل ٣) أيقونة لأمّ الله
روسيّة، يظهر الطفل في ريعان الصبا.



(الشكل ٤) العذراء صاحبة الجلالة



(الشكل ٥) العذراء المرشدة
أيقونة بلغارية من القرن التاسع عشر



(الشكل ٧) العذراء ذات الأيدي الثلاث
أيقونة روسيّة من القرن الثامن عشر



(الشكل ٦) القدّيس لوقا يرسم أيقونة العذراء.



(الشكل ٨) السيّدة والطفل بين علامتي المسيح
رسم جداريّ من القرن الثالث في دياميس رومة



(الشكل ١٠)
العذراء تحمل وشاحها
رسم جداريّ لديونيسيوس القرن السادس عشر



(الشكل ٩) نقش بارز لعذراء فلاخرنا
بظهر الضبان في اليمين.



(الشكل ١١) سيِّدة الذخيرة.



(الشكل ١٢) أيقونة «الجدار الذي لا يخرب»
فسيفساء الحنية الكبرى في كنيسة الحكمة الإلهية، كيف



(الشكل ١٣) المتضرّعة والطفل



(الشكل ١٤) الأمّ الحنون – رسم تخطيطيّ حد



(الشكل ١٥) سيّدة شِرسون الحنون

لا يظهر من الشخصيّات إلّا الوجوه والأيدي



(الشكل ١٦) أيقونة المعونة الدائمة

يظهر فيها الملاكان:

جبرائيل (يحمل الصليب)

وميخائيل (يحمل الحربة)



(الشكل ١٧) الأمّ المرضعة

من الجزر اليونانيّة في القرن السابع عشر.



(الشكل ١٨) الأمّ والطفل اللعوب

أيقونة روسيّة رسمها سمعان أوشاكوف في العام ١٦٦٨.

نلاحظ فيها تشابهًا بين وجهي الأمّ والطفل



(الشكل ١٩) عذراء كوتنييف

حَلَب في كُتُبِ البُلْدانيِّين العَرَب *

الدكتور عادل الفريجات **

حَلَبُ مدينةٌ قديمة جدًّا يرجع تاريخها إلى ما قبل الميلاد بألفين وثلاثمئة سنة، إذ ذُكرت في رُقُم أبْلا على أنّ اسمها، «أرمان» أو «أرمي».

وأشارت الوثائق الفرعونيّة إلى مملكة حَلَب وإلى عاصمتها منذ العام ٢٠٠٠ق.م. وكانت حلب عاصمة أكبر دولة آموريّة، هي دولة «يمحاض» في القرن الثامن عشر ق.م. ووصل إلينا نصٌّ باللغة البابليّة يشير إلى معاهدة وقِّعت بين ملك حلب والملك الحثّيّ مورسيل الثاني. ومن المعروف أنّها سقطت بيد الحثّيّين في العام ١٥٦٠ ق.م. ثمّ خضعت للآراميّين، فالآشوريّين، فالفرس الأخمينيّين، حتّى إذا جاء العام ٦٤ ق.م. كانت تحت الحكم الرومانيّ... ولمّا انقسمت الإمبراطوريّة الرومانيّة ونشبت الحروب بينها وبين الفرس، دخل الفرس حلب سنة ٤٤٠ م وأحرقوها. ثمّ عاد إليها الروم فأصلحوها..

وفي العام ٦٣٦ م فتح العرب حلب على يد أبي عبيدة بن الجرّاح سِلْمًا، وبنى فيها سليمان بن عبد الملك الجامع الكبير المعروف بجامع زكريّا، وهو نسخة ثانية عن الجامع الأمويّ بدمشق.

وتُعَدُّ حَلَبُ ثاني أكبرَ مدينةٍ تحوي آثارًا وعمرانًا وملامح إسلاميّة بعد القاهرة. ومن المعروف أنّها كانت عاصمة الدولة الحمدانيّة، وأنّ سيف الدولة الحمدانيّ أقام فيها، ومنها كان يقود الجيوش لحرب الروم. هؤلاء الذين تمكّنوا العام ٣٥١هـ/ ٩٦٢ م بقيادة الأمبراطور نقفور من احتلالها ونَهْبها وحَرْقها... حتّى إذا جاء الفاطميّون إلى الشام، سيطروا عليها العام ١٠١٥ م، ثمّ نشأت فيه الدولة المرداسيّة لأكثر من ٥٠ عامًا، بعد الفاطميّين. وتعرّضت حلب إلى نكبات وكوارث كثيرة في تاريخها. إذ بعد أن توالى على حكمها الزنكيّون

(*) المقال دراسةٌ في كتاب بهذا العنوان أعدّه وصنّفه الدكتور شوقي شعث والأستاذ فالح بكور، دار النمير، دمشق، ١٩٩٥، ٢٦٣ صفحة.

(**) جامعة دمشق.

في حلب /١٩٢٦/ ومرّة ثانية فيها سنة ١٤٠٩هـ/١٩٨٩ بإشراف محمّد كمال.

٢ - أدباء حلب ذوو الأثر في القرن التاسع عشر، لقسطاكي الحمصيّ (١٩٤١م). وفيه تراجم لأكثر من (٥٠) عالمًا حلبيًّا كان هو آخرهم.

٣ - محافظة حلب، لعبد الرحمن حميدة، ضمن سلسلة «بلادنا». وصدر عن وزارة الثقافة بدمشق - د.ن.

٤ - حلب القديمة، منشورات المديريّة العامّة للمتاحف والآثار بدمشق (١٩٨٣).

٥ - أحياء حلب وأسواقها، لخير الدين الأسدي (١٩٧١م)، حقّقه عبد الفتّاح رواس قَلْعَجي، وطبعته وزارة الثقافة بدمشق العام ١٩٨٤. ومن المعروف أنّ للأسدي هذا معجمًا يقع في /٨٠٠٠/ صفحة، اسمه موسوعة حلب المقارنة. وقد ظهر منه عدّة أجزاء.

٦ - معالم حلب الأثريّة، لعبد الله حجّار. وهو من منشورات جامعة حلب وجمعيّة العاديّات فيها، العام ١٩٩٠.

٧ - الحلبيّون في المهجر، لعبدالله يوركي حلّاق. وهو من منشورات مجلّة (الضادّ) الحلبيّة العام ١٩٩٤.

وأخيرًا يأتي هذا الكتاب الذي نقف عنده اليوم وعنوانه: **حلب في كُتُب البلدانيّين العرب.**

جاء هذا المصنَّف في (٢٦٣) صفحة. وقد عاد فيه المؤلّفان إلى حوالى (٥٠) كتابًا. فبدأ منذ القرن الثالث الهجريّ مع كتاب صورة الأرض لمحمّد بن موسى الخوارزمي (٢٣٣هـ/٨٤٧م)، وانتهيا برحلة محمّد ثابت (١٣٧٧هـ)، وكتابه جولة في ربوع الشرق الأدنى. وقد مرًّا بمؤلَّفات تاريخيّة عديدة، مثل فتوح البلدان للبلاذري، والمسالك والممالك لابن خرداذبة، وصفة جزيرة العرب للهمداني، ومعجم البلدان لياقوت الحموي، والروض المِعْطار للحميري، وبُغْية الطلب لابن العديم، ونهر الذهب في تاريخ حلب للغزّي... إلخ.

وكثرت عودة المؤلّفَيْن إلى كُتُب الرحلات، ومن الرحّالين الذين عادا إليهم: ناصر خسرو (٤٥٣هـ/١٠٦١م) وكتابه: سفر نامة، وهو بالفارسيّة، وقد ترجمه يحيى خشّاب إلى العربيّة. ورحلات بنيامين (٥٦٩هـ/١١٧٣م).

والشريف الأدريسيّ (٥٦٠هـ/ ١١٦٤م) صاحب كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق. وابن بطوطة (٧٧٩هـ/ ١٣٦٩م)، واسم رحلته تحفة النُّظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار. ولويس شيخو الذي دوّن خلاصة رحلتَين قام بهما إلى حلب في مطلع هذا القرن. ومحمّد ثابت المصريّ المعاصر، الذي سجّل مشاهداته وملاحظاته في كتاب بعنوان: جولة في ربوع الشرق الأدنى. وفؤاد أفرام البستاني الذي قام برحلته إلى حلب في أوائل خمسينيّات هذا القرن، ودوّن ملاحظاته تحت عنوان خمسة أيّام في ربوع الشام... وأُنهيَ الكتاب بنصوص قصيرة عمّا قاله الرحّالون الأجانب في حلب، أمثال بوكوك الإنكليزيّ ١٧٣٧م، نيبهور الدانمركيّ ١٧٦٦م، وفُولْني الفرنسيّ ١٧٨٣م، ولويس إسكندر دي كوارنسز، قنصل فرنسا في حلب ١٨٠٨م. ولو نظرنا في تواريخ النصوص المختارة عن حلب، من زاوية وفيات أصحابها، لوجدنا سبعة نصوص تعود إلى القرن الثالث الهجريّ، ومِثْلَها إلى الرابع، وأربعة إلى الخامس، ونصًّا إلى السادس، وثمانية نصوص إلى القرون السابع والثامن والتاسع، ونصًّا إلى العاشر والثالث عشر، ونصَّين للحادي عشر، وثلاثة للثاني عشر، وتسعة نصوص للقرن الرابع عشر الهجريّ.

وقد كان وراء النصوص المختارة من المراجع السابقة رغبةٌ في رَسْمِ خطٍّ لتطوّر مدينة حلب عبر القرون، ورَصْدِ كلّ ما جدّ عليها من توسّع عمرانيّ واقتصاديّ وتجاريّ وثقافيّ وبشريّ، كما حفلت تلك النصوص بأخبار تاريخيّة، ومعلومات جغرافيّة، وأشعار، وأسماء أعلام، وأوصاف لأحوال المعاش في حلب، وأحوال السياسة فيها، أثناء ما يقرب من ألف عام.

وعلى سبيل المثال، فإنّ أبواب حلب كانت عند ناصر خسرو (٤٥٣هـ/ ١٠٦١م) أربعة أبواب، هي: ١ - باب الله ٢ - باب اليهود ٣ - باب الجنان ٤ - باب أنطاكية. ثمّ ذكر ياقوت بعد نحو (٢٠٠ عام) أنّ لحلب في زمانه سبعة أبواب هي: ١ - باب الأربعين ٢ - وباب اليهود وقد سمّي أيضًا بباب النصر ٣ - باب الجنان ٤ - باب أنطاكية ٥ - باب قنسرين ٦ - باب العراق ٧ - باب السرّ.

وإذا كانت أبوابها قد كثرت، واختُلِفَ فيها، فإنّ قلعتها الخالدة كانت محورًا لكثيرين ممَّن تحدّثوا عن آثار حلب ومعالم عمرانها. وقد قيل: إنّ سلوقس هو الذي عمّرها، وقيل: بل الآشوريّون، وقيل: بل العماليق... ولكن من المؤكّد أنّ فيها معبدًا حثّيًّا، تعود بقاياه إلى القرن التاسع ق.م.، إضافة إلى

نواويس رومانيّة وبيزنطيّة من أيّام يُوسْتِنيانُس. كما أنّ في القلعة اليوم ملامح عمارة عربيّة كان لسيف الدولة الحمدانيّ، ولسلاطين أُخَر بعده، دور هامّ في بنائها. ومن المعروف أنّ السلطان قايتباي قد جدّد في بنائها.

ورغم الزلزال الذي ضربها العام ١٨٢٢م، فإنّ إبراهيم باشا قد رمّمها في ثلاثينيّات القرن الماضي، كما أُجرِيت عليها ترميمات وتصليحات في زمن الحكم الوطنيّ، وبعد جلاء الفرنسيّين عن سورية.

ومن آثار حلب ومعالِمها، أسواقُها المشهورة. ومن تلك الأسواق «سوق الزجاج» هذا الذي قال فيه القزوينيّ (٦٨٢هـ/ ١٢٨٣م): «ومن عجائبها سوق الزجاج، فإنّ الإنسان إذا اجتاز بها، لا يريد أن يفارقها لكثرة ما يرى فيها من الطرائف العجيبة والآلات اللطيفة» (ص ١١٠ من الكتاب).

وكذلك تعرّفْنا من خلال النصوص المختارة مجموعةً كبيرة من أعلام حلب في القديم، ممّن كان لهم إسهام ثقافيّ وفكريّ وتأليفيّ. ومن هؤلاء: الشعراء والفقهاء والمؤرّخين، فمن شعراء حلب القدامى مثلًا: أبو الفَتْح بن أبي حصينة، وأبو محمّد بن سنان، وأبو العبّاس المعروف بأبي مشكور، وابن خالوية، والصنوبريّ، والخالديّان، وشاعر العربيّة الأكبر - أبو الطيّب المتنبّي، وأبو فراس الحمدانيّ، والبحتريّ... إلخ. ومن الفُقهاء: أبو داود، وأحمد بن حنبل، وسعد الدين بن الشيخ، ومحيي الدين بن عربي، والسهرورديّ... إلخ. ومن مؤرّخيها: العُظَيْمي، وابن العديم، والقِفْطي، وياقوت الحموي، وابن شدّاد... إلخ. ومن رجالاتها الكبار: سيف الدولة الحمدانيّ، والغازي بن صلاح الدين الأيّوبي، والوزير القفطي أيضًا، صاحب كتاب طبقات الأطبّاء، وكتاب المحمّدون من الشعراء... إلخ.

أمّا في العصر الحديث فيمكن المرءَ أن يذكر أعلامًا حلبيّين كثيرين، مثل: راغب الطبّاخ، صاحب كتاب أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، وقسطاكي الحمصيّ، وخير الدين الأسديّ، وعبدالله يوركي حلّاق صاحب مجلّة الضادّ، وعمر أبو ريشة شاعر سورية الكبير، وعبد الرحمن حميدة، أستاذ الجغرافية الجامعيّ، وعبدالله حجّار، صاحب كتاب معالم حلب الأثريّة، وعمر الدقّاق، وسامي كيّالي وهو مؤلّف كتاب الحركة الأدبيّة في حلب الصادر في الخمسينيّات من هذا القرن. ومن قصّاصيها جورج سالم، ونهاد سيريس، ومن مناضليها الكبار في هذه الآونة: المطران إيلاريون كبّوجي مطران القدس الذي أُودِع سجون إسرائيل لعدّة سنوات، ثمّ أفرج عنه... إلخ.

وإذا عُدْنا إلى الكتاب الذي نراجعه حلب في كُتُب البلدانيّين العرب فإنّنا نرى فيه، على قيمته، نواقص وثغرات وملاحظات نسجّلها على النحو التالي.

١ - إنّ العنوان لا ينطبق على المحتوى، فالعنوان حلب في كتب البلدانيّين العرب، لكن المحتوى ضَمَّ كُتبًا غير عربيّة ألّفها مستشرقون أو أعاجم. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإنّ الكتب التي اسْتُقِيَتْ منها النصوص ليست كلّها بُلدانيّة، ففيها ما هو تاريخيّ، مثل بغية الطلب، وما هو لغويّ صِرْف، مثل لسان العرب وتاج العروس. يبدو لي أنّ السَّجْعة المعقودة ما بين (حَلَبْ... وعَرَبْ) كانت وراء هذا الاختيار، فوقعت تضحية بالدقّة لصالح العنوان المسجوع.

٢ - والتضحية بالدقّة والصحّة لم تقتصر على العنوان فحسب، بل تجاوزته إلى بعض النصوص المقبوسة في الكتاب، وخاصّة في مجال الشعر. وسنضرب أمثلة على ذلك ولا نستقصي كلّ شيء.

أ - نقل المؤلّفان عن كتاب مختصر كتاب البلدان، للهمدانيّ المعروف بابن الفقيه، والمطبوع بليدن العام ١٤٠٢هـ، (ص ٤٢ من كتابنا) هذين البيتَيْن لعمرو بن كلثوم:

- وعندَ اللهِ يأتيهِ دُعاها إلى أرضٍ يعيشُ بها الفقيرُ
- لأرضِ الشامِ وهي حِمىً وخبٌّ وزيتونٌ وثَمَّ نشا العصيرُ

وفي البيتين، حسب هذه الرواية، غموضٌ وتحريف كثير. ولو كلّف المُصنّفان نَفْسَيْهما العودة إلى ديوان عمرو بن كلثوم - (ط. إميل بديع يعقوب ص ٤٣-٤٤) - لوجدا الرواية كما يلي:

- وعبد الله ثانيةً دعاهم إلى أرضٍ يعيشُ بها العسيرُ
- إلى أرضِ الشآمِ حِمىً وحبّ وثَمّ... فشا العصير

فكلمة «ثانية» حُرِّفت إلى «يأتيه» وكذلك حُرِّفت كلمة «حبّ» إلى «خب» والحبّ أكثر ملاءمة للزيتون. ولكنّ البيت الثاني - والحقُّ يُقال - بقي، في الكتاب وفي الديوان معًا، غامضًا ومُحرَّفًا ومُضطربًا.

ب - وكذلك يلاحظ المرء التحريف وغموض المعنى في بعض أبيات ابن أبي عيينة التي قالها في حلب، ولا أدلّ على ذلك من هذا البيت مثلًا:

- وسِرْبٍ من الغزلانِ يرتعنَ حولَهُ كما انسلَّ متطوّمٌ من الدرِّ من سلكِ

وكلمة «متطوّم» محرّفة عن «منظوم» بلا ريب.

ومن هذا البيت أيضًا:

فيا طيبَ ذلك القصرِ قصرًا ونزهةً   بأفيحَ زحبٍ غيرِ وَعْرٍ ولا ضَنْك

وكلمة «طيب» هنا محرّفة عن «طيب» دون شكّ.

٣ - لم يتنبه المُصنِّفان إلى وجود عباراتٍ مُقْحَمةٍ أخلّتْ بسياقِ النصّ المقبوس، ولم ينبِّها إليها. فذكرا في (ص ٥٤) من كتابهما نصًّا من كتاب ابن حَوْقَل (المتوفّى سنة ٣٦٧هـ) - ولننتبه إلى تاريخ الوفاة ٣٦٧هـ - صورة الأرض هذا النصّ عن حلب: «وكان لها أسواق حسنة وحمّامات وفنادق كثيرة ومحالّ وعِراص فسيحة ومشائخ وأهل جلّة، وهي الآن في زماننا، وهو نيّف وسبعين وثلاثمائة للهجرة... إلخ». فكيف يكتب ابن حوقل المتوفّى العام ٣٦٧هـ عن زمنٍ غير زمانه يقع بعد سنة ٣٧٠هـ؟ إذن هذه عبارة مُقْحَمة، على نصِّ ابن حوقل، أقحمها النُّسَّاخ على الأرجح، أو أنّ كلمة سبعين قُرئت خطأً، وهي في الأصل (ستّين) وهذا احتمال آخر... ومن هنا كان لا بدّ من معالجة هذه المسألة في حاشية من حواشي الكتاب، ولكن هذا لم يقع لسوء الحظّ. ومن المؤسف أنّ الأمر قد ورد ما يشبهه في (ص ٥٣). فجاءت عبارة تناقض السياق، ناقصة، غامضة ولا معنى لها، تقول تلك العبارة:

«جُنْد قنسرين: مدينتُها حلب. وكانت عامرة غاصّة بأهلها، كثيرة الخيرات على مدرج طريق العراق إلى الثغور وسائر الشامات، وافتتحها الروم - وكان الروم قد افتتحوها في تاريخ ثلاثمائة ونيّف وسبعين - مع سور عليها حصن من حجارة لم يُغْنِ عنهم من العدوّ شيئًا بسوء تدبير سيف الدولة، وما كان به من العِلَّة، فأخرب جامعَها وسبى ذراري أهلها وأحْرَقها».

ولا شكّ أنّ في هذا النصّ سقطًا يكشفه ما بعد العبارة المقحمة والمغلوطة أصلًا، كما سنرى. فالمعنى لم يقمْ إذا تجاوزْنا العبارة التي تشير إلى تاريخ فَتْح حلب، والخَلَل واضح فاضح...!

أمّا أن يكون الروم افتتحوها - حسب العبارة المُعْتَرِضة في النصّ - سنة ثلاثمائة ونيّف وسبعين، فهذا غير صحيح، وقد مرّ بنا من قبل أنّ نقفور احتلّ حلب سنة (٣٥١هـ/ ٩٦٢م)، وفرّ منها (سيف الدولة) ثمّ عاد إليها... فتأريخ فَتْح الروم حلبَ إذًا غير صحيح، ولم يُنَبِّهْ عليه المُصنِّفان!

٤ - إنّ بعضَ المصادر التي عاد إليها المصنّفان لم تقدّم إلى الباحث شيئًا يُذْكَر، ويبدو أنّ الرغبة في التكثُّر كانت وراء العودة إليها. فمثلًا عاد الباحثان إلى كتاب لسان العرب لابن منظور المصريّ، فنقلا منه هذا النصّ: «حلب

مدينة بالشام. وفي التهذيب: حلب اسم بلد من الثغور الشاميّة». وهذا نصٌ يبدو غيرَ ذي قيمة إذا قُورن بنصٍّ آخر لياقوت الحمويّ ساقه المؤلّفان بلغ ١٤ صفحة. فمبدأ التناسب لم يكن واردًا في ذهن المُصنّفين إذن.

٥ - وبالمقابل غفل المُصنّفان عن كُتُبٍ مهمّة أرّخت لحلب. ولم يفيدا منها، ومن تلك الكتب مثلًا كتاب تاريخ حلب للعُظَيْميّ (نحو ٥٥٦هـ/ ١١٦٠م) وهو كتاب صدر بدمشق العام ١٩٨٤ بتحقيق إبراهيم زعرور. وأصلُهُ رسالة ماجستير نُوْقِشتْ في كلّيّة الآداب بجامعة دمشق.

٦ - لم يكلّف المصنّفان نفسَيْهما، أحيانًا، بشرْح بعض المصطلحات القديمة، وكان في وسعهما أن يفعلا ذلك بشيء من الجهد. فمُصْطلَح «السّكّة»، وهو مقياس مسافة، كان يمكن استنتاج حقيقته ومقداره، لو قارنّا بين أقوال المؤرّخين الواردة في الكتاب. فقد ذكر ابن خرداذبة (٢٨٠هـ/ ٨٩٣م) أنّ بين حلب ومنبج تسع سكك. ويذكر قُدامة بن جعفر في كتابه الخَراج أنّ المسافة ذاتها تفصل ما بين دمشق وبعلبك، فلو عرفنا على نحو تقريبيّ مقدار هذه المسافة بالكيلومترات، وقسّمناها على تسعة، لعرفْنا ماذا يعني «مصطلح السّكّة»، ولاستطعْنا أن نعرف الطرق التي كان يسلكها الناس بين المدن، بحسب أقوال القدماء فيها.

٧ - وبخصوص الإخراج الطباعيّ، فعدا عن الأخطاء المطبعيّة الكثيرة في الكتاب، وقع غلط في تحديد حواشي المصنّف. فما جاء في (ص ٢٦) كلّه حاشية، ولكن لم يُفْصَلْ بينه وبين ما يمكن أن يكون مَتْنًا بخطّ، كما هي الحال في الصفحات الأخريات. ولكن رغم كلّ ما تقدّم، فإنّ الكتاب الذي نراجعه ضمّ بين دفتيْه نصوصًا نادرةً، من كُتُب طُبعت قديمًا، وليس من الميسور الحصول عليها. كما شَفَعَ مُعِدّا الكتاب لبعضَ مقبوساتهما بخرائط قديمة نادرة للمنطقة العربيّة، مثل خريطة العراق والجزيرة العربيّة، للإدريسيّ الواردة في (ص ٧٧)، وخريطة العالم كلّه التي رسمها القزوينيّ ووردت في (ص ١١٣).

وتستوقف الباحث في هذا الكتاب معلومات قيّمة ذكرها الرحّالون الذين مرّوا بحلب الشهباء عبر القرون. ومن تلك المعلومات القيّمة ما ذكره الأب لويس شيخو في رحلتَيْن له إلى حلب: الأولى قام بها في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، والثانية نفّذها بعد مضي عشر سنوات من الأولى. وقد نشرهما في مجلّة المشرق وهما فيها على التوالي: السنة الثامنة للعام ١٩٠٥ والسنة ١٩

للعام ١٩١٦. والمُلاحَظ من مطالعة ما كتبه شيخو أنّ عدد سُكّان حلب قد زاد نحو مئة ألف في غضون عشر سنوات، فكانوا نحو (١٥٠) ألفًا، ثمّ صاروا (٢٥٠) ألفًا في العام ١٩١٦. وكان من أبرز ما ذكره (شيخو) في رحلته الثانية إلى حلب إشارته إلى حاجة المدينة آنئذ إلى الماء والكهرباء... ولكنّه أشاد بصناعة النسيج فيها آنذاك فقال: إنّ عدد الأنوال فيها لا يَقِلُّ عن عشرين ألف نَوْل... وكذلك أشار في رحلته الأولى إلى قوم يتعاطون العِلْمَ فيها، فذكر منهم الشيخ كامل الغزّي، وهو صاحب كتاب نهر الذهب في تاريخ حلب وكان يصنّفه آنئذ. وذكر أيضًا أنّه لقِيَ من أدبائها جرجس الخيّاط، وقسطاكي الحمصي، وميشال الصقّال... إلخ.

ولكنّ شيخو المُغْرَم بالكتب والمَنْهوم بالعلْم حدَّثنا عن حلب مدينة الكتب التي تكثر فيها المخطوطات، فذكر أنّه اطّلع في المدرسة الأحمديّة بمعونة جناب السيّد أحمد أفندي الجلبي على المخطوطات التالية: تهذيب اللغة، للأزهريّ (٣٧٠هـ)، وكتاب ما يعوَّل عليه من الأمثال، لمحمّد أمين المجبي، وكتاب الذيل على مرآة الزمان في معرفة الخلفاء والأعيان، لأبي الفرج بن الجوزي ألّفه قُطْبُ الدين موسى بن محمّد البعلبكي، وعلى كتاب طبقات الملوك للثعالبيّ وقال: في فهرست هذه المدرسة كتاب للفارابي يدعى الرسالة الفتحيّة، وكأنّه فُقِد إذ لم يمكن اكتشافه (ص ٢٢٠).

وكذلك يُطْلِعُنا على كتاب عن مصر مخطوط، عند الوجيه فردريك بوخه يُنسب للقزويني. وهذا الكتاب يصف مدينة القاهرة ثمّ يتحدّث عن خزانة كُتُب فيها... ونعرف من النصّ الذي نقل منه شيخو أنّ نسخة من كتاب العين بخطّ الخليل بن أحمد الفراهيدي، مؤلِّف الكتاب، قد بقيت إلى زمن متأخر، وكذلك نسخة بخطّ الطبراني أو الطبري بخطّ يده من كتاب التاريخ قد تُدُوِلَت حتّى زمن متأخّر أيضًا. ويذكر شيخو نقلًا عن هذا الكتاب المعزوّ للقزويني أنّ أحد رواته ذكر أنّه رأى في مصر سنة ٤٦١هـ خمسة وعشرين جملًا موقَرة كتبًا حُمِلت إلى الوزير أبي الفرج محمّد بن جعفر المغربيّ، أخذها هذا الوزير من خزائن القصر هو والخطير بن الموفّق في الدين بإيجاب وَجَبَ لهما عمّا يستحقّانه وغلمانهما من «ديوان الحلس». وينقل عن ابن الطوير أنّ خزانة كتب كانت في القاهرة في أحد مجالس البيمارستان العتيق تحوي ما يزيد على مئة ألف كتاب من المجلّدات...

ويذكر شيخو أيضًا أنّه رأى من المخطوطات كتاب الدرّ المنتخب في

تاريخ حلب لعلاء الدين بن الخطيب عند كامل أفندي الغزّي. وكتاب شَرْح مقامات الحريري للمطرّزي في مكتبة الموارنة. ورأى عند الخوري جرجس شلحت نسخةً من كتاب جلوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، لابن الخطيب. وكتاب المذكّر والمؤنّث للفرّاء تاريخ سنة (٥٨٥هـ/١١٨٩م). ونسخة من كتاب الأضداد لابن الأنباري (وقد طبع بليدن) عند الأديب قسطاكي الحمصي. وكتاب التيفاحي في المعادن والجواهر، عند الشيخ أحمد أفندي الزرقاء، وعند الأخير أيضًا عاينَ كتابَ الوَشْي المرقوم في حلّ المنظوم، المنسوب للبديع الهمدانيّ، والمشهور أنّه لابن كثير... وكتاب عجائب المخلوقات للقزوينيّ، (كُتِب سنة ٩٨٨هـ/ ١٥٨٠م)، وفي المكتبة المارونيّة كتاب دمية القصر في تراجم أدباء العصر للباخرزيّ... وكتاب البُرهان في علم الميزان للجلْدكي، وكتاب أدب القضاة للشعراني، وكتاب مِفْتاح الرحمة وكنز النعمة في الكيمياء... وكتاب السكافي في الطبّ لأبي نصر عدنان بن منصور بن العين زربيّ، وكتاب التّشْويق الطبّيّ لصاعد بن حسن.

ولم يبعد شيخو عن الحقّ حين نَعَتَ حَلَبَ بأنّها «مدينة الكتب»، فممّا يُعزّزُ منزلتَها هذه، ويؤكّد قولته، أنّ حلب كانت المهد الأوّل للطباعة العربيّة، وهي أوّلُ مدينة عربيّة عَرَفتِ الطباعة، إذ أُنشِئتْ فيها أوّلُ مطبعة عربيّة سنة ١٦٩٨، وقيل بل سنة ١٧٠٢، وهي مطبعة البطريرك دبّاس. وكان أوّلُ كتاب طبِع في تلك المطبعة هو كتاب القنداق أي خدمة القدّاس الشريف، ثمّ تلاه كتاب السواعي، وهو باليونانيّة والعربيّة. وكان البطريرك دبّاس قد استقدم آلات مطبعته من بخارست في رومانيا.

وأخيرًا، فمهما يكنِ الشأن ومهما شاب كتاب حلب في كتب البلدانيّين العرب من هَنَات وما مازجه من ثغرات، يبقى كتابًا مفيدًا لِمَنْ يريد تناول الأشياء على عجل، ولمَن يشاء أن يعرف بعض المختصرات، وبعض النصوص عن حلب، مِمّا كتبه مُصنّفون في أثناء أكثر من ألف عام، لكن تلك النصوص، كما هي شروطها، بقيت موادَّ خامًا، ولم تدخل في بناءٍ تأليفيّ وتصنيفيّ علميّ مُحْكَم ومتكامل.

أبو رائطه التكريتيّ (القرن التاسع الميلاديّ) ورسالته في الثالوث المقدّس

دراسة ونصّ

بقلم الأب سليم دكّاش اليسوعيّ

سلسلة «الفلاسفة والمتكلّمون العرب المسيحيّون - العصر الوسيط»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٦، ١٣٦ صفحة.

يعرض الأب دكّاش في كتابه سيرةً لأبي رائطه وتحقيقاً لمؤلّفاته ودراسةً لمؤلّفَين منها في الثالوث، نُشرا مع تعليقات وحواشٍ كاملةٍ في أحدهما، وجزئيّةٍ في الآخر. وتعود قيمة هذه الدراسة إلى أنّها تدلّ إلى مصادر التكريتيّ عند القبْدوقيّين خاصّةً، وتقارن فكره بفكر المعتزلة الذين هم جماعة خصومه، كما بيّنه المحقّق بلا مشقّة. وكنّا نودّ لو تكلّف الأب دكّاش أيضًا مقارنةَ أبي رائطه بسائر المتكلّمين العرب المسيحيّين، علمًا بأنّ قسم أطروحة رشيد حدّاد المكرّس لأبي رائطه هو ناقص جدًّا.

كان أبو رائطه معاصرًا لعمّار البصريّ وأبي قرّه، فهو ينتمي إلى الجيل الأوّل من المتكلّمين العرب المسيحيّين، بحيث أوجب عليه احتكاكه بالإسلام في القرنين الثامن والتاسع الميلاديّين أن يصوغ حججًا مبتكرة يستخدمها في المناظرة. ولقد كانت المعقوليّة ضروريّة بصفتها المجال لنقاش بين قوى متعادلة.

قبل كلّ جدال، لا بدّ من الإرادة الحرّة للدخول في حوار. قد يسعى الجدال إلى الحرب الكلاميّة أوّل وهلة فيحمل في طيّاته العاصفةَ والتهديد. يبقى مع ذلك أنّ الكلام العنيف نفسه يقوم على جوهر الكلام، الذي هو تأهّب للحوار الهادئ. ولهذه الغاية، وجب على أبي رائطه أن يذكّر المسلمين بضرورة التقيّد بما للنقاش المنصف من قواعد أوّليّة بديهيّة.

وكان الوضع في تلك الأيّام يقتضي ألّا يقبل المسيحيّ، الذي يعيش تحت سلطة الإسلام، بالدخول في مناظرة دينيّة إلّا بروح الاستشهاد. فإذا ذلّ لسانه حُكم عليه. ولذلك نرى أنّ حُنَين بن إسحق المشهور، الذي ذاق طعم السجن، رفض أوّلًا أن يُجيب ابن المنجّم الذي حثّه على اعتناق الإسلام(١). ويذكّر أبو رائطه، في مطلع رسالته في الثالوث، بتردّداته الشخصيّة. فقد امتنع، بسبب ضعفه وخوفه، عن نشر فكره، ولم يجد الجرأة اللازمة إلّا في كلمة المسيح الذي يحثّ على عدم الخوف ممّن له القدرة على قتل الجسد، بل على الخوف ممّن له القدرة بعد القتل على أن يلقي في جهنّم (لوقا ١٢/ ٤-٥). وفي الواقع، فإنّ موقف خصم أبي رائطه يتضمّن تهديدات تكاد أن لا تُخفى. في نظر المسلم، القضيّة مبتوت فيها، إذ إنّ المسيحيّ، الذي يسلّم بأسماء الله كما يفهمها الإسلام، «يضلّ»، إن أضاف إليها

---

(١) Cf. *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munajjim, Hunayn ibn Ishâq et Qustâ ibn Lûqâ*, introduction et division: S. Khalil; introduction et traduction: P. Nwyia, in «Patrologia Orientalis», t. 40, fasc. 4.

الثالوث. أوّل وهلة، يرفض أبو رائطه ادّعاء المسلم أنّه وريث الوحي من دون سواه، إذ على الاثنين أن يعتبرا نفسيهما أخوَين يشتركان في وراثة بضاعة تركها لهما أبوهما (المقطع ١٩). نذكّر، في هذا الصدد، بأنّ أبي رائطه هو كاتب صفحة رائعة تتضمّن دفاعًا عقلانيًا عن المسيحيّة، عن ذلك الدين الذي يهدي إليه إكراه المعجزات، لا إكراه القمع![٢]

إنّ ما جعل المعتزلة يميلون أكثر من غيرهم إلى رفض الثالوث أساسًا هو رفضهم المتصلّب للتسليم بأيّ تمييز بين أسماء الله والذات الإلهيّة. إذ إنّهم رأوا فيه شيئًا من الشِرك: ولذلك بدا لهم اللهُ وعِلمه حقيقةً واحدة. فنبذوا كلّ قياس في وصف الله.

يسلّم أبو رائطه لهم بأنّ الله واحد لا مثيل له، ويرفض أن تكون الوحدة في العدد ويكتفي بنسبتها إلى الجوهر. وإذا سلّم، كما في القرآن الكريم، بأنّ لله أسماء، فلكي يميّزها عن الذات الإلهيّة ويعود فيجمعها بصفة أقانيم.

وفي هذا الصدد عندي تحفّظ يختصّ بتقدير الصلة القائمة بين الجوهر والأقانيم. ففي نظر الأب دكّاش يرفض أبو رائطه التمييز الشكليّ أو الأنطولوجيّ بين الأقانيم والطبيعة الإلهيّة، مؤكّدًا أنّ الواحد (الطبيعة) هو الأقانيم (الثلاثة) (ص ٤٥). فقد ورد في الطرح المطعون فيه: «فاسمُ الله، له الحمد، اسم جوهر بذوات الأقانيم الثلاثة... وهذه الأقانيم جوهر واحد، لا جواهر». وهذا ما لا يعني، في نظري، أكثر من أنّ الله هو جوهر وثلاثة أقانيم، الجوهر نفسه في الثلاثة. فليس هنا من سبب لأن نأخذ على أبي رائطه خلطه بين الجوهر والأقانيم، حين يكتفي، ردًّا على الشِرك، بالإشارة إلى وحدة الجوهر. هذا وأنّ إدخال مفهوم «الطبيعة» (الغائب عن سياق الكلام) هو الذي يعقّد صلة الجوهر، لأنّ معنى اللفظ في ذلك الزمن كان غير أكيد على الإطلاق، فيجوز لنا أن نقول، على سبيل الإمكانيّة، وبالانضمام إلى روح عمليّة انتقاد الأب دكّاش، إنّ الجوهر والأقنوم هما شيء واحد في الواقع، على مستوى الطبيعة الإلهيّة[٣].

إنّ هذا الكتاب، الذي يستحقّ أن يُركَن إليه بكلّ ثقة، سيحتلّ المكان المناسب في مكتبة أفواج الباحثين المتزايد عددهم في حقل اللاهوت العربيّ المسيحيّ، كما أنّ الإنسان المثقّف والمسيحيّ سيجدان فيه ما يدعو إلى التأمّل. فأتمنّى كلّ نجاح لمجموعة «الفلاسفة والمتكلّمين العرب المسيحيّين – العصر الوسيط»، التي صدر اليوم كتابها الثاني.

جاد حاتم

---

(٢) إنّ دراسة الأب دكّاش تجهل هذا النصّ، إذ إنّها لا تستشهد (ص ١٩) إلّا بكلماته الأولى، آخذًا عن أبي البركات، كما لو كان غير موجود في مؤلّفات أبي رائطه، التي نشرها غراف. فأنتهز هذه الفرصة لأشير إلى أفضل دراسة تناولت هذا الكتيّب: Khalil Samir, *Liberté religieuse et propagation de la foi chez les théologiens arabes chrétiens du IXe siècle et en Islam*, in «Tantur Yearbook», 1980-1981, pp. 93-164.

(٣) نادرًا ما يستعمل أبو رائطه مفهوم الطبيعة، ويميل إلى استعمال لفظة «الطبع» أكثر من لفظة «الطبيعة». نشير إلى أنّ المتكلّمين الملكيّين، اللذين لا ينتمي إليهم كاتبنا، هم اللذين يطابقون عادةً بين الجوهر والطبيعة، لأنّهم، في أغلب الأحيان، يفهمون الطبيعة جوهرًا معيّنًا (الطبيعة بمعنى الانطباع)، وهذا ما نجده عند ابن الفضل. وبالمقابل، يعتبر المونوفيزيّ ديونيسيوس الأنطاكيّ أنّ «الطبيعة» تنطبق على الجوهر وعلى الأقنوم على السواء.

أعلام الأدب العربيّ المعاصر
سِيَر وسير ذاتيّة

إعداد الأب رُوبرت ب. كامِل اليسوعيّ
سلسلة «نصوص ودراسات بيروتيّة» يصدرها المعهد الألمانيّ للأبحاث الشرقيّة في بيروت
دار فرانتس شتاينر، شتوتكارت (ألمانيا)، ١٩٩٦، مجلّدان، ١٤٢٦ صفحة

تخصَّص الأب روبرت كامبل بالأدب العربيّ الحديث في جامعتَي هارفرد وميشيغان (آن آربور)، ومارس التعليم في جامعة الحكمة اليسوعيّة ببغداد، وهو الآن من الباحثين العاملين في مركز الدراسات للعالم العربيّ المعاصر CEMAM التابع جامعة القدّيس يوسف في بيروت.

كتابه في «أعلام الأدب العربيّ المعاصر» استغرق عدّة سنوات من الجهود المضنية والصبر والعناد، ونحن شهود على ذلك. وكان هدفه من وراء موسوعته المصغّرة هذه أن يجعل المعلومات الأساسيّة المتعلّقة بسِيَر كبار الأدباء العرب المعاصرين ومؤلّفاتهم في متناول الباحثين والمثقّفين. وقد ضمّ مصنّفه تراجم ٣٨٠ أديبًا، جلُّهم من المشهورين، وبعضهم القليل من الذين هم أقلّ شهرةً، ولكنّهم يحظون باهتمامات محلّيّة ممّا يجعل نتاجهم جديرًا بالانتباه.

أمّا فئات الأدباء الذين تطرّق إليهم الأب كامبل فإنّها اقتصرت على الشعراء وكتّاب الرواية والقصّة، ومؤلّفي المسرحيّات، والنقّاد، وهي على كلّ حال شرائح يتّسع نطاقها بحيث يشمل السواد الأعظم من النتاج الأدبيّ. وكان لا بدّ من تحديد المواصفات العامّة التي حكمت اختيار أصحاب السِيَر، فارتأى المصنّف أن يكون كلّ منهم: أديبًا، عربيًّا، معاصرًا، وعنى بتلك السمات ما يلي: «الأديب» هو، في إطار الدراسة، مَن نشر أقلّه «عملًا أدبيًّا كاملًا طويلًا يمثّل نزعة أو مدرسة أدبيّة (...) وأن يكون عمله قد ترك سمةً مميّزة». و«العربيّ» هو مَن كتب بالعربيّة باعتبارها لغته الوطنيّة الأمّ. و«المعاصر» هو مَن «وُلد في هذا القرن وظلّ على قيد الحياة إلى ما بعد العام ١٩٧٠، كما نُشر نتاجه الأدبيّ في فترة ما بعد الحرب العالميّة الثانية» (ص ٨).

وممّا لا شكّ فيه أنّ كلّ اختيار يفترض الأخذ بجزء من الكلّ والتخلّي، ببعض التضحية أحيانًا، عن الجزء الآخر. ولولا عمليّة الاختيار هذه، لاضطرّ المُعدّ إلى أن يصدر بدل المجلّدين مجلّدات. وعلى الرغم من الاجتزاء النسبيّ هذا، جاءت المجموعة وافرة شبه وافية، تتّسم خاصّة بتنوّع الوجوه وطباعهم وثقافاتهم وطبقاتهم الاجتماعيّة وتيّاراتهم الفكريّة، ممّا يرسم لوحة غنيّة تعكس حيويّة الأدب العربيّ في عصرنا.

وفي ما يخصّ النهج الذي اتّبعه المصنّف لاستقاء معلوماته، فقد تمّ على النحو التالي: «أُعِدّ استبيان وقُدِّم إلى كلّ كاتب تمّ اختياره وطُلب منه أن يزوّدنا (أوّلًا) ببيان عن حياته في سطور، و(ثانيًا) بمقال عن سيرته الذاتيّة لا يتعدّى الألفَين كلمة، و(ثالثًا) ببليوغرافيا تتضمّن مؤلّفاته التي نُشرت على شكل كتاب وبعض كتب أو مقالات مختارة تناولته» (ص ٩). ...

وزيادة في إكمال اللوحة وجزئيّاتها، جعل المصنّف لحصيلته ستّ مقدّمات، هي في الواقع أبحاث مستفيضة يراوح طول كلّ منها بين الاثنتي عشرة صفحة والأربعين صفحة، كُتب معظمها بالإنكليزيّة بقلم أدباء عرب، ونقله إلى لغتنا الدكتورة مؤمنة بشير العوف. وتتناول هذه الأبحاث الفنون الأدبيّة التي استرعت اهتمام المصنّف، مع دراسة نقديّة عن مصادر الأدب العربيّ المعاصر ومراجعه.

فمن هذا العرض تظهر أهمّيّة كتاب الأب كامبل. وهو يفيد العامّة والخاصّة جليل الإفادة لما يوفّره من غزير المادّة التي تضع في متناولهم ما قد لا يجدونه في عدد كبير من المراجع.

وتظهر فرادة هذا السِفر في أنّه يقوم على أقلام أصحاب السِيَر أنفسهم، بما في ذلك من حسنات و... سيّئات. فمن الحسنات أنّ المعلومات تأتيك من مظانّها، ومن السيّئات أنّه يُخشى ألّا يأتيك سوى ما أراده كاتب السيرة، فتكون اللوحة التي رسمها مجتزأة غير واقعيّة بالتمام. ولكن، ومهما يكن من أمر هذا الاحتمال السالب، فإنّه من المفيد جدًّا، لا بل من المؤثّر في كثير من الأحيان، أن تطالع تلك السِيَر الذاتيّة لما تتحلّى به عمومًا من صراحة وطرافة وعمق تحليل. ولئن كان الناس جميعًا أصحاب سِيَر جديرة بالدرس والاحترام، إلّا أنّ الأديب، بما له من رهافة شعور ومقدرة على سبر أغوار النفس البشريّة، ومنها نفسه، يستطيع أن يوفّر لك، من دون سواه، معاناة وخبرات فريدة، تنطلق من الخصوصيّة لتشمل العموم. وهم في ذلك أشبه ما يكونون بالقدّيسين، أسمى الشهود على غنى نفوس البشر.

ولنا في ختام عرضنا وتقريظنا هذا الكتاب الجليل، أمنيتان نسوقهما إلى المصنّف:

١ - الأغلاط الطباعيّة كثيرة، بعضها غير ذي شأن، ولكنّ بعضها الآخر قد يشوّه المعنى. من هذا ما جاء في الصفحة ٤١٣: ريمون «جبّارة»، بتشديد الباء، وهذا ما لن يقبله صاحب الاسم، إذ إنّه يدعى «جبارة»، بالباء غير المشدّدة. ومنها في الصفحة ١٠ - السطر الأخير: النوع الأدبيّ «للكاتب»، والصحيح: «للكتاب». ومنها في الصفحة ٨١٦ - السطر ١٨: صورة «دوريان» جراي، والصحيح «دوريان» بالياء لا بالباء، وهو علم معروف ورد في عنوان كتاب لأوسكار وايلد. ومنها ما ورد في الصفحة ٢٥٠ - السطر الخامس: حيث قيل إنّ مجلّة الأديب أُسّست عام ١٩٣٢، في حين أنّ عددها الأوّل صدر في مطلع ١٩٤٢، إلخ... فالأمل أن تصحّح هذه الهفرات في الطبعة الثانية التي بشّرنا المصنّف بأنّها تعدّ الآن على قدم وساق (ص ١٠).

٢ - في بعض السِيَر إهمال واضح في أسلوب الكتابة لن نحاسب الأب كامبل عليه، بل نلوم أصحاب السِيَر أنفسهم. فإن طالعتَ على سبيل المثال ما كتبه صاحب السيرة الواردة في الصفحتين ١٠٠٧-١٠٠٨ لهالَكَ ما يعتوره من ركاكة في الأسلوب، وعرض غير مرتّب في الأفكار، وعدم الاعتناء بضبط علامات الفصل، فلا تقبل أن يصدر مثل هذا النصّ عن روائيّ معروف، أو ترفض أن تلقّبه بالأديب. ونقول هذا بشيء من التحسّر على كثير ممّا يصدر في الآونة الأخيرة عن كتّابنا، حيث تُلقى الأفكار على عواهنها من دون اعتناء بالإنشاء الأدبيّ، والعذر الوحيد الواهي أنّ عصرنا لا يأبه للمظهر فيركّز على

الجوهر. نقول: هذا كلام مرفوض، فلا يكون الأدب كاملًا ما لم يُصَغْ بحلّة قشيبة، أو أقلّه سليمة.

٣ - عجبنا لعدم التناسب الصارخ بين لوائح مؤلّفات الأدباء وقوائم المراجع التي تناولتهم بالدرس. فالأولى كانت بالطبع مكتملة لأنّ أصحابها وفّروا عناوينها بدون نقصان يُذكر. ولكن لا نفهم لماذا اقتصرت خانة المؤلّفات «عنهم» في كثير من الأحيان على عنوان أو عنوانين. لا شكّ في أنّ بعض الكتّاب لم ينل نصيبه من الدراسة حتّى يوم كتابته سيرته، ولا شكّ أيضًا في أنّ المصنّف أشار على الأدباء في أثناء استبيانه ألّا يذكروا «جميع ما كُتب عن الأديب»، بل «ما اعتُبر مرجعًا وافيًا» (ص ٩). وإنّنا نرى في هذا التدبير الصارم ثغرة. فما ضرَّ لو ذُكرت عدّة مراجع إذا ما توفّرت. إذن لعمّت الفائدة بزيادة عدد قليل جدًّا من الصفحات. فهل يُعقل، مثلًا، أن يُذكر في باب المراجع عن روكس بن زائد العزيزيّ، أو عن فؤاد أفرام البستانيّ، مجرّد مرجع واحد يتيم، في حين أنّ المقالات عنهما كثيرة. لذا ندعو المصنّف أن يُعيد النظر في نهجه من هذا القبيل لإكمال الطبعة الثانية، وظنّنا أنّ الأدباء لن يمانعوا.

وختامًا نشكر لحضرة الأب كامل ما قام به من جهود وما قدّمه للمكتبة العربيّة، فكتابه الثمين هذا دخل من الباب الواسع في خزانة المراجع التي لا غنى عنها لكلّ باحث ومريد في أدبنا العربيّ المعاصر.

أ. ك. حشيمه

نظريّة الأدب والمتغيّرات

تأليف الدكتور جودت إبراهيم

حمص، ١٩٩٦، ١٥٨ صفحة

مؤلّف الكتاب أستاذ مساعد في آداب جامعة البعث بحمص ورئيس تحرير مجلّة الجامعة، وكتابه حصيلة بحث علميّ قام به في جامعة هارڤارد العام ١٩٩٥ موفَدًا من جامعته. أمّا المتغيّرات التي ترِد في العنوان فهي المتغيّرات الدوليّة التي لم يقتصر أثرها على السياسة وحسب، بل شملت مختلف العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة بما في ذلك الأدب. يتألّف الكتاب من بحث في نظريّة الأدب والنقد الأدبيّ عند العرب في القرن العشرين. ثمّ يتوسّع في دراسة أثر المتغيّرات الدوليّة في الأدب بأمريكا وأوروبّا الشرقيّة ليصل إلى دراسة «الأدب العربيّ والمتغيّرات العالميّة» /٤٥-٨٨/. ثمّ إنّ الكتاب يضمّ ثماني مقابلات /٩١-١٣٦/ مع أدباء من خلفيّات متعدّدة قابلهم المؤلّف أثناء بحثه العلميّ في هارڤارد أو من خلال عمله في حمص (نصر الدين فارس وحنّا عبود). من مقابلاته في هارڤارد لفتّ نظري، بجرأتها وصدقها ودقّة تحليلها، مقابلة مع السوريّة الدمشقيّة الدكتورة سمر العطّار، زميلة الدراسة في آداب جامعة دمشق، حيث كنت في السنوات الأخيرة وكانت في السنوات الأولى، وهي الآن أستاذة في قسم اللغة العربيّة بجامعة سيدني

بأوستراليا. ثمّ إنّ في الكتاب إشارات إلى أمور يحسن أن توضع بإصرار أمام مسؤولي الجامعات العربيّة، وأختار من هذه الإشارات ما يلي:

«إذا ما أُتيح لك أن تزور مكتبة جامعة غربيّة كجامعة هارفارد مثلًا، فإنّك تستطيع أن تجد كلّ الكتب والدوريّات والأعمال التي تصدر في الوطن العربيّ، وأنت لا تستطيع أن تجدها في هذا البلد أو ذاك من البلدان العربيّة. فمكتبة وجامعة هارفارد تحقّق لنا وحدتنا الثقافيّة التي مزّقناها نحن» (ص ٧٦). أقول مثل هذا الكلام منذ عودتي من الدراسة في أمريكا قبل ما يقرب من ثلث قرن. وبالتأكيد قال مِثْلَه قبلي، وقبل الدكتور إبراهيم، عددٌ كبير ممّن اطّلعوا على عبقريّات المكتبات الكبرى في الغرب، تلك المكتبات التي تتيح تحوّل الطالب الذكيّ إلى عبقريّ في البحث، فالتحليل فالاستنتاج.

جورج جبّور

سِفْر من كتاب امرأة

تأليف جوزف أبي ضاهر

دار كنعان، جونيه، ١٩٩٦، ١٢٨ صفحة

جوزف أبي ضاهر من الوجوه الثقافيّة اللامعة في لبنان، وعطاؤه متعدّد الوجوه متنوّع. فهو رسّام، وهو صحافيّ، وهو أديب صدرت له دراسات في السيرة والتاريخ والنقد، وهو أيضًا شاعر مرهف الذوق والخيال والعبارة. وديوانه الأخير، إن هو سِفْر من كتاب امرأة، فهو سَفَر في كتاب، سَفَر ينطلق بالشاعر غائصًا في عالم المرأة، واصفًا جريئًا، محلّلًا، متحسّسًا، متخيّلًا، متألّمًا متهلّلًا، ثمّ ينطلق مرّة أخيرة في النهاية إلى ما لا نهاية، إذ يهتف ختامًا: «علّمونا: الملائكة تصفّق بأجنحتها والطيور تصفّق بأجنحتها... مَن له أذنان سامعتان فليَعْبُرِ المدى» (ص ١٢٦).

لقد عَبَر أبي ضاهر وعبَّر. وعلى رفيق سِفره وسَفَره أن يَعتبر. وليستمع إلى عباراته في إيجازها المكثّف وصَقْلها المتلألئ: «الانتظار أشعلني قنديلًا. تسمّرتْ ذاكرتي في الضوء» (١٨)؛ «تغتسلين في النور والليلُ مكانه» (٣٢)؛ «وكان جوازُ عبورها ممهورًا بالعينين» (٤١)؛ «على أطراف الصمت يَنبتُ الكلام، يتعثّر أحيانًا، قبل أن يفارق ترابَه ويُغْرَمَ بالصدى» (٤٧). تقرأ سِفْرَ أبي ضاهر وتسافر في طُرُقه فلا يفارقكَ ترابُها، ويلازمك جَرْسُ أناشيده... والصدى.

أ. ك. حشيمه

١ – عطش في بلاد الينابيع
قصائد ومزامير لبنانيّة

تأليف صبحي حبشي
دار المشرق، بيروت، ١٩٩٦، ١٦٠ صفحة

٢– أيّها الهارب من الجرح
قصائد وصلوات غاضبة

تأليف صبحي حبشي
دار المشرق، بيروت، ١٩٩٦، ١٢٠ صفحة

إنّ كتابَيْ صبحي حبشي وُجدا بالفعل واحدهما قبل الآخر بشهرين تقريبًا بعد أن كانا قصائدَ مبعثرة منشورة هنا وهناك، في هذه وتلك من المجلّات الثقافيّة اللبنانيّة والباريسيّة واللندنيّة.

كتابان توأم، جديدان أنيقان تجمعهما وحدة في التصميم والإخراج، ودقّة في الترتيب والعرض، ونَفَس شاعريّ واحد في الخلق والابتكار، يعزّزه فكرٌ نيّر يشدّ بك إلى الأعماق، وخيال جامح يحلّق بك صوب الأعالي.

الديوان الأوّل، أسماه صاحبه عطش في بلاد الينابيع، وصدّره بمقدّمة للشاعر نجيب جمال الدين جاءت في ستّ عشرة صفحة من الكتاب ذي الإحدى عشرة مجموعة شعريّة، حيث استحوذ الوطن على قسم كبير منها (باسمك أيّها الوطن – عطش في بلاد الينابيع – بين شرق وغرب – على دفتر العاصي – مزامير لبنان). كيف لا، والمؤلّف مثقّف متغرّب يضجّ صدره حنينًا وشوقًا إلى الجذور، (ص ٢٧، ٧٠، ٧٦، ٧٩، ٨١، ٨٣...).

في نظرة سريعة إلى معجم الشاعر تراه مفعمًا بالألفاظ ذات الدلالة التشاؤميّة، على سبيل المثال لا الحصر، (دنَس، أشعل...، الإبحار، الظلمة، الموت، المذابح، الرحيل، الأسى، الدموع، البكاء، الوحوش، الوجع، القيود...، الواهية، خارق... إلخ). إنّها مفردات تجسّد صورًا سودًا قاتمة تكشف لك عالم الشاعر الداخليّ بألمه وحزنه وغضبه، وبصراحة جليّة فاضحة تصوّر ما يراه ويلمسه بحسب رؤية شخصيّة فلسفيّة خاصّة. ولولا وجود الآلهة، والحرّيّة، وخمر الأحلام، وخبز الحنين، والظنون المقدّسة، والروح، لتخاله غاضبًا حاقدًا يائسًا غير مؤمن، لكنّ أنفاقه تنتهي بك إلى نور الأمل والرجاء.

الديوان الثاني، أيّها الهارب من الجرح، قدّم له الشاعر بخواطر في الشعر والحداثة، جاءت على صفحات ستّ، وهي منشورة سابقًا العام ١٩٨٠. مجموعاته الشعريّة ستّ أيضًا، تمتاز عن مثيلاتها في الديوان الأوّل بأسلوب المخاطبة والمناجاة الذي يتّجه به إلى

الخالق، تارة سائلًا مستفسرًا:

هل تنفعني خطيئتي لتوبتي
أم توبتي لخطيئتي؟ (ص ١٣)
قل لي، قل لي،
متى أجدك في غير دمعتي؟ (ص ١٦ إلخ...)

وطورًا داعيًا مناجيًا متمنيًا:

ليتني أنزع عنّي جبّة الكون
لألبسك عباءة هي الربيع (ص ٢٠)
كن معي في غابتي
التي شرّعتها
على ليلِ الوحوش... (ص ٢٢ إلخ).

إنّ حديث الشاعر إلى الله جليٌّ في هذه المجموعات، يظهر التوق إلى الخالق والتقرّب منه، فهو وحده الحجّة والملاذ. وقد برزت هذه الصور بمفردات أرادها الشاعر معبّرة ساطعة سطوع النور الإلهيّ البهيّ:

أسرج لك خيول أشواقي (ص ١٤)
فأنا لا أحبّك فارسًا
بل هاديًا (ص ١٧)
ردّني إلى قدسك (ص ٢٢)
يا وجهي (ص ٢٤)
هذه كلماتي ترتجاك (ص ٢٦، إلخ...).

هذا الديوان الذي يحمل في عنوانه عنوانًا آخر - قصائد وصلواتٌ غاضبة - يبيّن كيف أنّ الشاعر جمع بين نقيضين: الصلاة في ما تحمله من معاني الدعاء والطلب والاسترحام والتواضع والتقبّل؛ والغضب في ما يفجّره من شدّة وقسوة ورفض. لكن، أيمكن أن يكون المؤمن إيمانًا حقًّا لا رياء فيه، غير غاضب عاصف متشدّد؟

لقد عبّر شاعرنا في ديوانَيْه هو المثقّف المتغرّب، المتحرّر من قيود المادّة وبهرجة الألقاب، عن اختلاجات داخله وومضات فكره بشعر حديث حرّ متفلّت من ضوابط الوزن والقافية. فجاء شعره شكلًا ومضمونًا خير دليل على شخصيته الشعريّة الفذّة. ولم تخلو قصائده من موسيقى داخليّة، زيّنت الشطور بإيقاع وجَرْس تألفهما الأذن وتطلّبهما الكتابة الشعريّة:

التائبين على هواكم
وعلى نزوحكم
من كلمة إلى كلمة
ومن شاطئ بماء
إلى شاطئ بصحراء

(عطش في بلاد الينابيع - ص ٢٥)،
فهو ليس كيلدانكم
وليس كنسائكم
ولا هو كأحلام كلابكم
(عطش... - ص ٤٧)،
كيف أنساك يا ربّي
وأنت دربي إلى أجدادي؟
(أيّها الهارب... - ص ٥٩)،
تمدّني في مدّك وتجزرني في جَزْرِكَ
(أيّها الهارب... - ص ٧٧)
والشواهد على ذلك عديدة وفيرة.

ديوانان جريئان غاضبان يمثّلان تجربةً شعريّةً نسيجَ وحدها، يهواها أصحابُ الجرأة والعنفوان والجسارة، ويخافها ذوو الخنوع والممالأة. قد تؤيّد صبحي حبشي في تجربته هذه، وقد لا توافقه، لكنّك حتمًا ستعجب بهذه الطاقة الشعريّة المتفجّرة لأنّها صريحةٌ واضحة صادقة، ولأنّ قلّة قليلة من الشعراء يمكنها أن تحلّق في هذه السماوات.

ريمون حرفوش

Panorama de la poésie libanaise d'expression française

par Najwa Aoun Anhoury
2ème édition revue et augmentée
Dar al-Majani, Beyrouth, 1996, 480 pages

الشعر اللبنانيّ باللغة الفرنسيّة

أصدرت نجوى عون عنحوري كتابها هذا في طبعته الأولى عن دار المشرق العامَ ١٩٨٧، وها إنّها تدفع بالطبعة الثانية منقّحةً ومزيدًا عليها، آخذة بعين الاعتبار ما برز من إنتاج بين الطبعتين.

الكتاب ذو شقّين، أوّلهما، وهو يمتدّ على ثلث المجموع، يدرس ظاهرة الشعر اللبنانيّ باللغة الفرنسيّة دراسة مفصّلة، والثاني جَمَعَ مختارات من نتاج نحو سبعين من الشعراء والشاعرات - وعددهنّ يقارب الثلاثين - مع مقدّمة وجيزة عن كلّ شاعر وشِعره. وفي آخر الكتاب فهرس للأعلام وثبت بالمراجع.

وبالعودة إلى الشقّ الأوّل تتناول المؤلّفة مسألة الشعر بالفرنسيّة في لبنان من منطلق جذورها التاريخيّة، ووضع بلد الأرز بصفة كونه أرض لقاء وتمازج وانفتاح روحيّ وثقافيّ. ثمّ تدرس أجيال الشعراء، منذ البداية في أواخر القرن الماضي، وصولًا إلى الجيل الأخير وما أنتجه حتّى السنة المنصرمة. والهدف من هذه الدراسة كما من الكتاب بمجمله إنّما هو تسليط الأضواء على غنى النتاج الشعريّ في لبنان لا سيّما من خلال انفتاحه على ثقافات غير الثقافة العربيّة الأمّ.

وتجدر الإشارة، لبيان غنى تعدّد أوجه الثقافة في لبنان، إلى أنّ كتاب نجوى عون عنحوري القيّم يصدر إلى جانب دراسات أخرى غير قليلة وبعضها يوازيه أهمّيّة، عالجت مثله موضوع الأدب اللبنانيّ باللغة الفرنسيّة، كمثل الكتب التالية، وجميعها بالفرنسيّة: رشيد لحّود: **الأدب اللبنانيّ باللغة الفرنسيّة**، بيروت، ١٩٤٥؛ موريس صقر: **منتخبات من تآليف اللبنانيّين باللغة الفرنسيّة**، بيروت، ١٩٤٨؛ إبراهيم معوّض: **بيليوغرافيا المؤلّفين اللبنانيّين باللغة الفرنسيّة**، بيروت، ١٩٤٨؛ ساهر خلف: **الأدب اللبنانيّ باللغة الفرنسيّة**، أوتاوا، ١٩٧٤؛ جوزف سخن: **ألوان من لبنان**، بيروت، ١٩٧٤؛ غالب غانم: **الشعر اللبنانيّ باللغة الفرنسيّة**، بيروت، ١٩٨١؛ ألكسندر نجّار: **دوام الأدب اللبنانيّ باللغة الفرنسيّة**، ١٩٩٣. فهنيئًا للبنان بما أصدر وما زال يصدر، وهنيئًا لدار المجاني التي نشرت مؤلّف نجوى عون عنحوري بالشكل الأنيق الذي يَليق به.

ك. ح.

Histoire du mouvement littéraire
dans l'Eglise melchite du Vᵉ au XXᵉ siècle

Contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne
Vol II, tome 1 (634-750)
par Mgr Joseph Nasrallah (+) et le Professeur Rachid Haddad
Editions de l'Institut Français de Damas, Damas, 1996, 215 pages

تاريخ الحركة الأدبيّة في الكنيسة الملكيّة من القرن الخامس إلى القرن العشرين

صمّم المرحوم المنسنيور يوسف نصرالله أن يؤلّف تاريخ الحركة الأدبيّة في كنيسته الملكيّة وينشره في عدّة مجلّدات. فصدرت هذه الأجزاء لا بحسب ترتيب التسلسل الزمنيّ، بل بحسب ما تيسّر للمؤلّف من الوثائق وبقدر ما حالفته الظروف. وها القسم الأوّل من المجلّد الثاني يرى النور بمشاركة الأستاذ رشيد الحدّاد، بعد صدور المجلّد الثالث والقسم الأكبر من الجزء الرابع، في حين لم يصدر المجلّد الأوّل وهو قيد الإعداد. وطريقة التأليف هذه غير مألوفة بلا شكّ!

ولكن ومهما يكن، فشأنُ الكتاب هذا شأنُ سائر مؤلّفات العلاّمة الراحل: إنّه مَعين معلومات، منسّقة مولّفة على أحسن وجه. وأهمّيّته تكمن أيضًا في أنّه يدرس حقبةً مميّزة من التاريخ العربيّ، هي العصر الأمويّ حيث انطلقت الدولة الإسلاميّة على نطاق واسع، ومعها اللغة العربيّة وآدابها. لا شكّ في أنّ حصّة الأسد في آداب الطائفة المَلَكيّة إبّان تلك الحقبة كانت لصالح الكتابات باليونانيّة، إلاّ أنّ المؤلّفات بالعربيّة لم تندر، وهذا ما يتّضح من القسم الأخير في كتاب الأب نصرالله (ص ١٧٣-٢٠٧)، وقد ذهب رحمه الله إلى أنّ القدّيس يوحنّا الدمشقيّ نفسه ألّف بعض كتبه بالعربيّة، وكان بعض كبار العلماء قبله، أمثال الأب بيترس البولّانديّ، أكّدوا الأمرَ عينه.

ومّما يلفت النظر أيضًا أنّ قسمًا كبيرًا من كتاب نصرالله والحدّاد خُصّص بالقدّيس الدمشقيّ، إذ أُفرد له نحو خمس مجموع الصفحات. إلاّ أنّنا كنّا نودّ أن يولي المؤلّفان

المزيد من الاهتمام بمساهمة المسيحيّين الملكيّين في ميادين الطبّ والعلوم، فاكتفيا بالمرور بهذا الموضوع مرورًا رأيناه سريعًا، مع الإحالة على بعض المراجع المهمّة. كذلك يفتقر كتابهما إلى فهارس للأعلام، لو وُجدت لأفادت جدًّا وكلّلت هذا العمل الذي يبقى عملًا مميّزًا قلّ نظيره.

أ. ك. ح.

مدخل إلى لبنان واللبنانيّين
تليه اقتراحات في الإصلاح

تأليف جورج قرم، دار الجديد، ١٩٩٦، ٢٢٤ صفحة

مَن يقرأ جورج قرم، المفكّر والمتخصّص بالاقتصاديّات والسياسة والاجتماع، يجد القلق من ناحية، بل المعاناة، وكذلك الفكر المتقدّم. هذا القلق هو على المصير وعلى ضرورة أن يكون الإصلاح حقيقيًّا ومنطلقًا إلى البناء والسلام الاجتماعيّ والديموقراطيّة. إنّ القلق هنا يرافق تحليل المؤلّف وأفكاره في كلّ صفحة وفي كلّ جزء من الكتاب. ربّما كانت بعض معالجته التاريخ غير جديدة تمامًا، كتلك الأطروحات التاريخيّة حول هويّة لبنان بين المتعلّقين بالكيان وأولئك الذين يرفضون ديمومة الكيان وثباته. وكذلك المنهج النقديّ لقراءة تاريخ لبنان وتحرّره من الأثقال الطائفيّة والدينيّة والإيديولوجيّة بغية فهم الواقع اللبنانيّ. إلّا أنّ قرم يتميّز بأطروحاته المتعلّقة بالإصلاح السياسيّ والاقتصاديّ والاجتماعي. ففي مجال الإصلاح السياسيّ يقول مفرّقًا بين الطائفيّة وحقوق الطوائف: «إمّا أن تكون الطائفيّة إطارًا روحيًّا للمواطنين، فلا تحتاج إلى حقوق بالنسبة إلى الدولة حيث يجب أن ينحصر دورها تجاه الدولة في التأكّد من حياد الدولة في الشؤون الدينيّة والمذهبيّة وتأمينها الحرّيّة الإيمانيّة والفكريّة المطلقة لجميع المواطنين، وإمّا أن تكون إطارًا سياسيًّا في بنية الدولة، وعليها في هذه الحالة الغربية أن تخضع للمبادئ الحديثة في أنظمة الحكم الهادفة إلى تأمين تطبيق مبدأ المراقبة والمحاسبة» (ص ١٣٢-١٣٣). ومن البديهي أن يدعو قرم الطوائف في لبنان إلى اختيار الإطار الأوّل، لأنّ في ذلك ضمانًا لحقوقها الأساسيّة. وفي الإطار السياسيّ أيضًا نتوقّف على فكرة نبذ الفيدراليّة وإعطاء البلديّة وزنها الحقيقيّ انطلاقًا من المبدأ التالي: حسن إدارة الأوطان يبدأ بحسن إدارة الحيّ المدينيّ أو القرية الريفيّة (ص ١٣٤). ولا شكّ في أنّ الصفحات التي تتحدّث عن الإصلاح البلديّ مدعوّة إلى أن تكون أداة عمل للمسؤولين السياسيّين في هذا المجال. ولا شكّ أيضًا في أنّ الصفحات التي تعرض موضوع انتخاب الرئيس انتخابًا مباشرًا من الشعب، ثمّ قانون الانتخاب وقانون الأحوال الشخصيّة، هي أساس للتذكير السياسيّ السليم. أمّا الإصلاح الاقتصاديّ الاجتماعيّ تحت عنوان «نعم للدانمارك لا لمونتي كارلو» (ص ١٧٢)، فهو يوجز فكره في تنمية الصناعات الصغيرة المتقدّمة نوعيًّا بدل الغرق في سياسات المضاربات الماليّة والمقامرة. هنا أيضًا عودة إلى أهمّيّة البلديّات، وفي ذلك مَثَل بلديّات الزوق، وحمّانا وغيرهما...

وإذا كان الموقف من سوريا قد سجّله قرم بمثابة ملحق يتحدّث عن «المشوار السوريّ» في لبنان، «حيث إنّ قضيّة الوجود السوريّ في لبنان تستغلّ في مجال الفكر والثقافة لإرجاء البحث في أهمّ الموضوعات حول الكيان والإصلاح»، فإنّ كتاب جورج قرم بفصوله مجتمعة يشكّل ملفًّا شاملًا أساسيًّا للباحث والمفكّر والمتمرّس والسياسيّ، ومحطّة يمكن الإفادة منها في الكثير من القضايا والمهمّات الإصلاحيّة النوعيّة.

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ

كنيسة القدّيس سمعان العموديّ وآثار جبلَيْ سمعان وحلقة

تأليف المهندس عبدالله حجّار
قدّم له المطران غريغوريوس يوحنّا إبراهيم، متروبوليت حلب
دار ماردين، حلب، ١٩٩٥، ٢٧٦ صفحة

هذا المصنّف قلّ نظيره في العربيّة. فما هو متوفّر حتّى الآن في بابه لا يتعدّى الكتاب أو الكتابين، ولا يفي بالموضوع على نحو ما وفى به المهندس عبدالله حجّار كمًّا وكيفًا.

فمن حسنات مؤلّف الأستاذ الحجّار أنّه استند إلى كلّ ما دوّنه المؤرّخون والبحّاثة والمنقّبون وعلماء الماديّات حول موضوعه، فرتّب مادّته وأخرجها بتبويب واضح وشرح مسهب، وأضاف إليها الكثير من ثمار دراساته النظريّة والميدانيّة الخاصّة. وإنّك لتستشفّ تلك المسحة الشخصيّة على مدى صفحات الكتاب، تثبت ما لصاحبها من طول باع وخبرة، وما يختلج في صدره من شغف بموضوعه الخطير. كيف لا وهو ابن حلب الشهباء جارة جبل سمعان وكنيسته الشهيرة، وهو إلى ذلك مدرك أهمّيّة آثار تلك المنطقة كلّ الإدراك. إنّه ليأخذ منك العجب والإعجاب كلّ مأخذ وأنت تكتشف تعدّد الأديار والكنائس والصوامع على نحو كثيف إلى هندستها الرائعة، وعراقتها في الزمن، إذ يعود بعضها، لا بل الكثير منها، إلى أواخر القرن الرابع، فتثبت للملأ تأصّل المسيحيّة في سورية ودورها الرائد في إطلاق الحياة النسكيّة ونشرها (*).

لقد وزّع المؤلّف مادّته على ثلاثة فصول أضاف إليها ملاحق ثلاثة. في الفصل الأوّل (ص ١-٨١) دراسة حياة القدّيس سمعان العموديّ وكنيسته في إطار جبل سمعان جغرافيًّا وتاريخيًّا، مع نظرة مستفيضة إلى دراسات الباحثين والرحّالة حول الموضوع. في الفصل الثاني (ص ٨٢-١٧٧) وصف دقيق لأهمّ المواقع الأثريّة في جبلَي سمعان وحلقة. أمّا الفصل الثالث (ص ١٧٨-٢١١) فيبرز بعض خصائص فنّ العمارة والكتابات في قرى شمال سورية، ويفرد حيّزًا من صفحاته للتعريف بأهمّ الروّاد والدارسين الذين عُنُوا بالموضوع. وقد أضاف المصنّف إلى فصوله هذه ملاحق جُعِل أوّلُها كشّافًا لأسماء المواقع الأثريّة

(*) أُحصي في تلك البقعة، ومساحتها لا تتعدّى ٢١٠ كم²، ٦٣ ديرًا و٤٢ ناسكًا عموديًّا، وقدّر عدد الرهبان الذين عاشوا هناك في زمن سمعان بـ ٨٢٢ راهبًا (ص ١٨).

بحسب الترتيب الألفبائيّ، والثاني جدولًا بالأحداث والمحطّات التاريخيّة بدءًا من الإسكندر المقدونيّ، وخصّص الثالث للمصطلحات الأجنبيّة ومقابلها بالعربيّة. أضف إلى ذلك فهارس للمراجع والخرائط ومجموعةً وافرة من الصور الشمسيّة والرسوم الهندسيّة.

هذا العرض السريع لمضامين الكتاب يبيّن أهمّيّته ويوجب علينا شكر المؤلّف والناشر لما قدّماه. ولمّا كنّا بدورنا من الغيارى على هذا الموضوع الخطير، نقترح على المصنّف الكريم بعض ما قد يفيد في طبعة ثانية:

- يستحسن تشكيل أسماء الأعلام غير العربيّة، أقلّه عند ورودها للمرّة الأولى، منعًا للالتباس في القراءة.
- طريقة نقل هذه الأسماء إلى العربيّة مضطربة لم يُتّبع فيها منهج واضح صارم، إذ كثيرًا ما نُقلت بحرفيّتها عن الصيغة الأجنبيّة: تيودوره Théodoret بدلًا من ثِيودُورِيطُس (ص ١١)، مرسيان Marcien بدلًا من مَرْقِيانُس (ص ١٧)، مارك أنطونيو Marc Antoine بدلًا من مرقُس أنطُونيوس (ص ٢١٥)، مارك أوريل Marc Aurèle بدلًا من مرقس أورِيليوس (٢١٦)، فيليب العربيّ بدلًا من فِيلِبُّس (٢١٦)، ألكسندر سيفيروس بدلًا من إسكندر ساوِيرُس، إلخ. ويمكن الرجوع في هذا الباب إلى الأسلوب العلميّ الذي اتّبعه الأب صبحي حموي اليسوعيّ في مصنّفه المعنون معجم الإيمان المسيحيّ، دار المشرق، ١٩٩٤.
- ورد في نقل المصطلحات الفرنسيّة (ص ٢٢١-٢٢٩) الكثير من الأخطاء الإملائيّة والطباعيّة: accanthes، annunciation، hermite، cercueuil، agriser بمعنى صَقل (؟)، vertue، flânnant بمعنى تطواف (؟)، cieste، إلخ - كذلك نشير إلى أنّ الهيكل الثلاثيّ هو بالفرنسيّة Sanctuaire tripartite لا triparti (ص ٥٩)، وأنّ كلمة tierce لا تعني صلاة الفرض الكنسيّ، بل صلاة الساعة الثالثة في هذا الفرض، وهي من المؤنّث لا من المذكّر (ص ٢٠)، وأنّ ديونيسيوس الصغير هو باللاتينيّة D. Exiguus لا Exigaus كما ورد في الصفحة ١٩٥.

ومهما يكن من أمر هذه الهنات، فنكرّر في الختام ثناءنا على صاحب الكتاب لأنّه أغنى المكتبة العربيّة بمرجع لا غنى عنه لدراسة تاريخ بلاد الشام الدينيّ والمدنيّ.

أ. كميل حشيمه

1. Balamand. Histoire et patrimoine

par Souad A. Slim

Editions Dar An-Nahar, Beyrouth, 1995, 116 pages

2. La communauté monastique de Deir el Harf

par Houda Kassatly

Université de Balamand
Section de documentation et de recherches antiochiennes
1996, 92 pages

١ - بلمند. التاريخ والتراث
٢ - جماعة دير الحرف الرهبانيّة

أوّل ما يتبادر إلى ذهن القارئ العربيّ أنّ هذين الكتابين، المخصَّصين بدراسة صرحَين من صروح الروحانيّة المشرقيّة، أُلّفا باللغة الفرنسيّة. ولكنّنا لن نعجب إذا ما عرفنا أنّ الباحثين إنّما تبغيان مخاطبة جمهور غربيّ شديد الاهتمام بآثارنا وتراثنا العريق، وهما، بلا شكّ، ستخصّان قرّاء العربيّة بطبعة مترجمة إلى لغة الضاد في أقرب مناسبة.

ولئن كان ثمّة من عجب فهو غنى الثقافة في لبنان، وتعدُّد وجوهها، وتمكُّن كثير من الكتّاب اللبنانيّين من اللغات الأجنبيّة إلى جانب لغتهم الأمّ كما هو حال المؤلّفتين الكريمتين اللتين لهما كتابات بالعربيّة أيضًا.

وقد أحببنا أن نعرّف بهذين الكتابين معًا لأسباب لا تخفى على اللبيب: فالموضوعان المعالجان فيهما توأم، ومصدرا النشر شقيقان، علمًا أنّ البحث الأوّل طُبع بمساهمة جامعة البلمند مثله مثل شقيقه، ثمّ إنّ المؤلّفتين تعملان معًا في مركز الأبحاث الأنطاكيّة في الجامعة المذكورة.

الكتاب الأوّل، في «البلمند»، وجَدَ في السيّدة سُعاد سليم أبو الرّوس خيرَ مَن يفيه حقّه. فهيَ، فضلًا عن إدارتها مركز الدراسات الأنطاكيّة، تدرّس في جامعتَي البلمند والقدّيس يوسف اليسوعيّة، ولها عدّة أبحاث عُنيت بالتراث الأنطاكيّ الأرثوذكسيّ. ولقد أعلنت بتواضع علميّ يشرّفها أنّ بحثها موجّه إلى «الجمهور الواسع» (ص ١٣) أي إنّها لم تدّعِ أنّها أتت ببحث يهمّ ذوي الاختصاص لأنّها، بحسب ما قالت، لم تتمكّن من الوصول إلى محفوظات السترسيّين والأرشيف العثمانيّ. إلّا أنّها وإن لم تلجأ إلى بعضِ من أمّهات المصادر فقد عرفت كيف تفيد من مراجعها وتستخلص استنتاجاتها وتبرزها متكاملة جليّة، فضلًا عن أنّها رجعت إلى مصادر حديثة أضافت الكثير إلى موضوعها، فجاءت بالجديد الكثير بحيث سيفيد من جملها الاختصاصيّون أيضًا.

أمّا تصميم الكتاب، فلا يغفل شيئًا ممّا يهمّ الموضوع: نظرة تاريخيّة في البداية، لم يفت فيها المؤلّفة أن تردّ مزاعم مَن نسبوا فضل بناء الدير إلى الأورثذكسيّين لا إلى السترسيّين؛ دراسة عمارة الدير (الفصل الثاني)؛ غنى الدير التراثيّ (الفصل الثالث):

المخطوطات التي فيه وقيمتها، مدرسته في مختلف مراحلها حتّى إنشاء الجامعة في السنوات الأخيرة، الأيقونات التي يحويها ومصوّروها وأسلوبهم الفنّيّ؛ وفي الختام بيليوغرافيا مكثّفة غنيّة.

وما يزيد في قيمة الكتاب أنّ مظهره يوازي جوهره أناقةً ودقّةً في الإخراج، تتخلّله صور شمسيّة في غاية الجمال، صاحباها السيّدة هدى قساطلي، والسيّد رئيف ناصيف.

وفي الكتاب هنات طفيفة يحسن استدراكها في طبعة ثانية:

- لدى ذكر المؤلّفات العربيّة في ثبت المراجع، نُقلت العناوين تارة بلفظها الأصليّ وطورًا بترجمتها الفرنسيّة، فيحبّذ التوحيد، وعلى النحو الأوّل ما أمكن.
- نُقل عنوان مجلّتنا المشرق إلى الفرنسيّة بصيغتين مغايرتين للصيغة «الرسميّة»، فورد مرّةً Al-Mashriq (ص ٣٣) ومرّة أخرى Al-Machreq (ص ١١٢). أمّا الكتابة التي نعتمدها فهي Al-Machriq، وكلٌّ صاحب اسم يتمسّك بصيغته الأصيلة المحيّة!
- لغة الكتاب فرنسيّة خالصة لا تخلو من الأناقة، ولكنّ عفريتًا ما أصرّ على إقحام بعض الأغلاط المطبعيّة النميمة: Accoustique (ص ٤١)، والصحيح Acoustique؛ Martyrologue (ص ٤٥) والصحيح Martyrologe.

ولنا في الختام، أمنية. لقد أشارت المؤلّفة في معرض كلامها على مطبعة حلب (ص ٣١-٣٣) إلى تضارب الروايات في أصلها: هل أنشأها البطريرك أثناسيوس دبّاس (Dabbas لا Dibbas كما ورد سهوًا في ص ٣١) في الشهباء، أم الشمّاس عبدالله الزاخر في دير الشوير؟ المسألة جديرة بالدراسة، ويمكن الدكتورة سليم أن توكل إلى أحد طلاّبها الخوض فيها بحثًا لأطروحة.

الكتاب الثاني، في «جامعة دير الحرف الرهبانيّة»، يؤدّي خدمةً جلّى لمعرفة تاريخ الحياة الديريّة في بطريركيّة أنطاكية الأرثوذكسيّة. وقد صاغته مصنّفته - ومَن عاونها في قسم منه: إيلي أبي ناصيف وريما سمين - بتأنّ وعاطفة باديين ينمّان على تعلّقها الصادق بتراثها وغناه. وقد أبرز ثراء هذا التراث الرهبانيّ المشرقيّ وضرورة العودة إليه في مقدّمةٍ سامية المعاني عميقة الغور دبّجها مشكورًا سيادة المتروبوليت جورج خضر.

أمّا أقسام الكتاب فاثنان رئيسان: أوّلهما خُصّص بتاريخ الدير وحياة الرهبان فيه وما طرأ عليه من تجدُّد، والثاني عالج وجه الدير الأثريّ إن من ناحية فنّ العمارة أو من جهة ما يحتويه من أيقونات. وأفرد في الختام عدد من الملاحق عُنيت برؤساء الدير ومدرسته وأملاكه ونتاجه الفكريّ.

إنّ دراسة السيّدة هدى قساطلي، على إيجازها النسبيّ، تعجّ بالمعلومات الفريدة المبتكرة الموثّقة، والإنجاز الفنّيّ دقيق أنيق، يشهد على ذلك خاصّة جمال الصور الفوتوغرافيّة ودقّة صنع الرسوم البيانيّة. وإن يؤسف على أمر فعلى خلل شكليّ وحيد طاول المرحوم العلاّمة الأب فييه الدومنيكيّ. فإذ عبّرت له المؤلّفة عن شكرها ذكرت اسمه مشوّهًا فدعته Maurice Fieh. في حين أنّ اسمه الصحيح - والمرء باسمه متمسّك - - Jean-Maurice Fiey. ولكنّ المرحوم سيغفر هذه الهفوة بما عرف به من رحابة صدر وروح فكاهة.

بقي أن نطرح سؤالًا على هامش هذا التاريخ: كيف نفسّر أنّ عدد رهبان الدير لم يزدد زيادة تُذكر منذ إعادة الحياة الديريّة إلى رحابه في العام ١٩٥٧؟ أهو عدم اكتراث المسيحيّين الأنطاكيّين، لا سيّما الذكور، بالنمط النسكيّ؟ ونلاحظ هذه الظاهرة نفسها عند الرهبانيّات الكاثوليكيّة في بلادنا العربيّة. فمع وفرة الدعوات إليها وكثرة الرهبان والراهبات، فإنّ الانصراف إلى الحياة التأمّليّة الصرف قد ندر وتحوّلت جمعيّات سجوديّة محصّنة إلى جماعات عمليّة محضة. أفليس في ذلك خسارة؟

وفي ختام الكلام على كتابَي السيّدتين سليم وقساطلي نقول: شكرًا لهما لأنّهما أبرزتا بوضوح ومحبّة منارتين من منائر الروح والفكر في بطريركيّة أنطاكية الأرثوذكسيّة. فكلٌّ من هذين الصرحين هو أكثر من متحف حَفِظ لنا ثروة تراثيّة وحضاريّة، بل هو ذاكرة تزكي في الخَلَف رغبة التشبّه بالسَلَف لمتابعة المسيرة صعدًا، ليكون المَشرِق مشرقًا حقًّا، اسمًا على مسمّى.

أ. ك. حشيمه

١ - مستشفى القدّيس جاورجيوس للروم الأرثوذكس (١٨٧٧-١٩٣٤)

تأليف مارلين نجيب حيدر

مشورات مطرانيّة الروم الأرثوذكس، بيروت، ١٩٩٦، ١٤١ صفحة

٢ - مدرسة «زهرة الإحسان»

خصائص النشأة والتطوّر من خلال «عقد الجمان»، ١٨٨١-١٩٢٨

تأليف جميلة كوستا كوستي

منشورات مطرانيّة الروم الأرثوذكس، بيروت، ١٩٩٦، ٢٤١ صفحة

كتابان شبيهان من أوجه كثيرة. كلاهما يعالج موضوعًا يتعلّق بمؤسّسة كبيرة من مؤسّسات الطائفة الروميّة الأرثوذكسيّة في بيروت، إحداهما مشفى عريق والثانية صرح تربويّ شهير. كلاهما نُشِر بإشراف مرجعيّة دينيّة كريمة واحدة. وكلّ منهما هو أصلًا رسالة جامعيّة في علم السكّان وبإشراف أستاذ واحد من أساتذة الجامعة اللبنانيّة، وكلّ منهما جعل حدود بحثه الزمنيّة منتصف الربع الأخير من القرن الماضي وأواخر الثلث الأوّل من قرننا الحاليّ. وهذا الكتاب وذاك قيّمان عميما الفائدة.

١ - مستشفى القدّيس جاورجيوس

المؤلّف كتابة عن دراسة مونوغرافيّة واضحة المنهجيّة، مرتّبة التصميم، موثّقة توثيقًا صارمًا. خُصّص المدخل بطرح الموضوع وشرح المنهج المتّبع، ثمّ تناول القسم الأوّل الأوضاع التي انطلق فيها المشفى، من سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة وديمغرافيّة، وبذلك

وفّرت لنا الباحثة صورة لبيروت ذلك الزمن دقيقة حيّة. ودرس القسم الثاني مراحل تطوّر المستشفى مع التركيز على أوضاع المرضى وهيئة الأطبّاء والشؤون الإداريّة والماليّة. والدراسة مشفوعة بوفرة من التقارير والجداول والرسوم البيانيّة، فلا يفوتك شيء من أسماء الأطبّاء وأعداد المرضى وانتماءاتهم المذهبيّة وتوزيعهم بحسب الجنس والعمر ومكان السكن. ولائحة المصادر والمراجع غنيّة بالعناوين العربيّة والأجنبيّة، ولكن نأسف على غياب فهرس بالأعلام كان من السهل إعداده، ولوفّر، في حال وجوده، خدمةً جُلّى للباحثين.

كما أنّنا نأسف أن يشوب مثل هذه الرسالة القيّمة إهمالٌ من جهة اللغة والإنشاء. فلئن كان أسلوب الكتاب سلسًا على وجه الإجمال، إلاّ أنّ الأغلاط اللغويّة فيه كثيرة، ومعظمها من الغلط الشائع النميم الذي يسهل استدراكه. وها إنّنا نورد بعضًا قليلًا من أنواعه، علمًا أنّ كلّ نوع تردّد مرّات ومرّات؛ بالنسبة لِ (ص ١٤) بدلًا من «بالنسبة إلى»؛ وضعوا المرضى سويًّا (ص ١٧) بدلًا من «وضعوا... معًا»؛ بحيث أنّ (ص ١٧) بدلًا من «بحيث إنّ»؛ الحياة اليوميّة للمواطنين (ص ١٧–١٨) بدلًا من «حياة المواطنين اليوميّة»؛ سؤال يطرح نفسه (ص ١٨) بدلًا من «سؤال يُطرح»؛ داخل وخارج المشفى (ص ٢٠) عوضًا عن «داخل المشفى وخارجه»؛ خلال حكم السلطان (ص ٢٥) عوضًا عن «في أثناء حكم...»؛ تيسّر لهم الإتّصال - بهمزة القطع - (٢٥)، بدلًا من استعمال همزة الوصل؛ الأخاء (٢٩)، والصحيح «الإخاء»؛ الوالي أصبح يملك مجلسًا (٣٠)، وهل المجلسُ مِلك له ورثه عن أبيه؟ والصحيح: «أصبح لدى الوالي مجلس»؛ تمخّضت على (ص ٣٢) والصحيح «تمخّض عن»؛ علاقاتها بعضها البعض (٣٥) بدلًا من «علاقاتها بعضها ببعض»؛ الإلفة (٣٥)، والصحيح «الأُلفة» بالضمّ؛ ولن نطيل اللائحة على ما في ذلك من نفع خشية الإزعاج (وهنا همزة القطع صحيحة!). ولئن نحن سُقنا هذه الشواذات، فلتنبيه الباحثين الشبّان والمشرفين عليهم من أساتذة الجامعة، إلى ضرورة إتقان اللغة أو أقلّه تنقيتها من الأخطاء. فلا يجوز إهمال المظهر بحجّة أنّ الجوهر هو الأهمّ، وهل يقبل أحدنا أن يغطّي جسمه النظيف بثياب رثّة؟

وثمّة خلل آخر نأمل أن تصحّحه المؤلّفة لاحقًا، وهو عدم التناسق بين أرقام الحواشي في المتن والهوامش، ممّا يزعج القارئ كثيرًا. فأرقام الهوامش تبدأ في كلّ صفحة بالعدد الأوّل، في حين تتبع أرقام المتن تسلسلًا لا يعود بدءًا عند كلّ صفحة جديدة.

٢ - مدرسة زهرة الإحسان

هذا الكتاب هو كسابقه دراسة مونوغرافيّة، ومنهجيّته واضحة، وتصميمه مترابط، وتوثيقه وافر دقيق. والموضوع مهمّ لأنّه يدرس مدرسة أعطت الوطن كثيرًا، ووضعُها فريد لأنّها الوحيدة في طائفة الروم الأرثوذكس ترعاها رهبنة، في حين ينحصر عمل الرهبنة الأرثوذكسيّة عامّةً في الأديرة والكنائس.

تستند الدراسة إلى مجموعة من الوثائق أهمّها قانون المدرسة ومقالات في الصحف

وخاصّة نشرة «عقد الجمان» وهي خلاصة أعمال جمعيّة زهرة الإحسان. وتنطلق الباحثة، بعد تحديد الموضوع ومنهجيّة العمل، ووصف المصادر وتقويمها، إلى إبراز الظروف التاريخيّة التي نشأت فيها المدرسة وواقع التعليم والثقافة في ذلك الحين. ثمّ تصف طور تكوين المدرسة، وتوضح قوانينها وتصوّر مسار التعليم فيها وتطوّره. ولا يفوتها دعم طروحاتها وشروحها بعدد كبير من الجداول الدقيقة والرسوم البيانيّة الواضحة، إلى جانب صور شمسيّة وصور وثائق قديمة. ولئن كانت المصادر وافية، إلاّ أنّنا كنّا نتمنّى أن يتبعها فهرس بالأعلام لتعمّ الفائدة.

وكذلك نلفت نظر الباحثة الهمّامة إلى ما وقعت فيه، هي أيضًا من أغلاط لغويّة غير قليلة، لن نطيل في حرضها ونكتفي بالقليل على سبيل المثال: أسماء وأعمال المتوفّين (ص ٨٤)؛ ارتباط عدد السكّان في نمرّ التجارة (ص ١٤٢)؛ معرض الأشغال اليدويّة الواقع فيه خميس الصعود؛ الطوائف غير البيتيّة (ص ٤٣)؛ هذه الإمتيازات (٤٣)، في الإختلاف (٢٣٥)؛ العلوم الإجتماعيّة (٢٣٧)...؛ حيث أنّ (٢١٢)؛ الوضع السكّانيّ للطائفة (٥٤)؛ اليوم الواقع فيه خميس الصعود (١٠٤)؛... - كما نشير إلى غلط، لعلّه مطبعيّ، لكنّه فاحش، إذ ورد في الصفحة ٦١ ذكر «راهبات القبر الأقدس»، والمفروض «راهبات القلب الأقدس»! وكذلك نلفت الانتباه إلى ضرورة تحاشي استعمال لفظة «كاثوليك» عوضًا عن «الروم الكاثوليك»، فالأولى درج عليها العامّة، وهي تبعث على الالتباس لا سيّما إذا ما وردت بالقرب من لفظة «الموارنة» الذين هم أيضًا كاثوليك (اطلب جدولَي الصفحتين ٥٦ و٥٧).

مهما يكن من هذه الهفوات الخارجيّة، فإنّ كتاب الباحثة جميلة كوستي مهمّ لأنّه يدرس من خلال معهد زهرة الإحسان، مرحلة من تاريخ لبنان التعليميّ والتربويّ.

وفي ختام الكلام على المؤلّفين الشقيقين نثني على الباحثين مثمّنين ما بذلاه من جهود، راجين أن يقتدي الكثيرون بما قدّماه، لأنّه بمثل هذا النوع من الدراسات المونوغرافيّة نوفّر اللبنات المتينة لبناء صرح تاريخ بلادنا.

أ. ك. حشيمه

محمّد سعيد الزعيم، رجل الاقتصاد والأدب
١٩٠٥-١٩٦٣

تأليف ابنته أميّة الزعيم
مطابع ألف باء - الأديب، دمشق، ١٩٩٦، ٣٨٤ صفحة

تقرأ هذا الكتاب الشائق فلا تشعر بالوقت يذوب بين يديك وأنت تلتهم الصفحة تلوَ الصفحة، من الدفّة إلى الدفّة. فالمؤلَّف طريف ظريف، مفصّل جامع، هدفه سيرةُ عظيم من سورية وأسلوبه لوحات شاملة وملاحظات مدقّقة، إلى سلاسة في الكتابة ورقّة في المشاعر.

صاحب السيرة من الرجالات الذين صنعوا تاريخ القطر السوريّ الحديث. إبن أسرة مرموقة بالجاه والعلم والوطنيّة والجهاد، توصّل بعصاميّته إلى أرقى المناصب في الدولة وزيرًا للمال والاقتصاد، وساهم في نهضة بلاده التجاريّة والصناعيّة. وإلى ذلك كان أديبًا محبًّا الأدباء، مثقّفًا عربيًّا منفتحًا على الثقافات الأجنبيّة يوم كانت تيّارات الوطنيّة المتشدّدة تدعو إلى الانغلاق. وكان أيضًا إنسانًا اجتماعيًّا عرف التوفيق بين الثراء وواجب العدالة والمشاركة، وربَّ عائلة قرن بين التمسّك بالتقاليد الحميدة والانفتاح على الأساليب الحديثة.

ولقد أجادت ابنة صاحب السيرة في رسم صورة والدها بخير أسلوب، فعرفت كيف تتجنّب الانزلاق في كثرة الإطراء، إذ «كلّ فتاة بأبيها معجبة» كما لاحظت، وصوّرت معالم وجه الوالد وأبرزت أعماله بخفر تتخلّله بوارق عطف واحترام محبّبين. وحسنًا فعلت إذ تركت لسواها إبداء الرأي معها في الوالد، فأوردت بعض ما قيل في أبيها من خلال عدد من الصحف، وشهادات لأنسباء له، لفتنا منها ما جاء بقلم ابن أخيه الاقتصاديّ الدكتور عصام الزعيم (ص ١٦-٣٠).

والجميل المفيد في كتاب السيّدة أميّة أنّها لم تكتفِ بكتابة سيرة والدها كتابةً ناجحة، بل رسمت في الوقت نفسه لوحة طريفة حيّة للمجتمع التي عاشت فيه، فبرزت سيرة الشخص في خلفيّة من الأحداث العائليّة والمجتمعيّة، أبطالها النسيب، والمدرسة والمدرّس، والمربّية والطاهي، والعامل الوضيع ورجل الدولة الخطير، والجار والصديق. ويأخذ منك التأثّر كلّ مأخذ عندما تطالع ما وصلت إليه حلب من علاقات حسن الجوار بين أبناء الطوائف المختلفة، علاقات يسودها الاحترام المتبادل والتعاون في صغار الأمور وكبارها. كما لا تتمالك من التبسّم والانشراح حينًا بعد حين لأوصاف وتعليقات تنمّ على روح فكاهة المؤلّفة ودقّة ملاحظتها. إسمعها تقول في معرض تسميتها بأميّة: «حصلت على اسم ذَكَرٍ فيه كلّ عزّة القبائل العربيّة. وهذا الاسم أعطاني دفعًا نحو السموّ. إسم الإنسان يرافقه ويوحي إليه، ولو أنّه قد يخلق مفارقة، فيكون السعيدُ شقيًّا، والنبيلُ درويشًا، والكريم بخيلًا» (ص ٩٥). واسمعها أيضًا تروي قصّة الخيّاطة أنطوانيت، شبه الأميّة المخلصة التي تقدّم في آخر كلّ شهر كشفَ حسابها الطويل الطويل - وغير العريض - بلغة عجيبة وإملاء غريب (ص ١٤٤). طالع ما تقوله في علاقتها بالشعب الأرمنيّ النشيط (ص ١٤٣) وما تخبرك عن شيطناتها الصبيانيّة وسواها من الأحداث، تجد أنّك أمام كاتب إنسانيّ يزداد إنسانيّة بقدر ما يبتعد أسلوبه عن التكلّف.

وقد أفردت المؤلّفة القسم الثاني من كتابها (ص ١٧٥-٣٧١) لثلاثة آثار خلّفها والدها وقد ظهرت في مقالات يصعب الرجوع إليها، وطُبع أحدها في كتاب نفد فور صدوره، فأرادت بذلك تسهيل الطريق أمام الباحثين والمطالعين، وعناوين الآثار الثلاثة هي الآتية: «كتاب الاقتصاد»: تقرير عن الأحوال الاقتصاديّة العامّة في سورية، ٢٠ صفحة، حلب، ١٩٥٠؛ «كتاب الرحلات»: رحلة إلى الشمال الأفريقيّ ووقفة على أطلال الأندلس، حلب، ١٩٥٧ (٩٠ صفحة)؛ «كتاب مدينة أبي الفداء» (حماه): خواطر عن الحياة الفكريّة والقوميّة في مدينة أبي الفداء في العشرينات وعن مساهمتها في الثورة السوريّة

على القرنسيّين، حلب، ١٩٦٢ (٦٠ صفحة، وهو في الأصل أطول). ومَن يطالع ما كتبه محمّد الزعيم، الصناعيّ الهمّام ورجل الاقتصاد الغارق في نشاطه الماليّ العمليّ، يوافق على ما قيل فيه من أنّه «لم يكن تاجرًا أحبّ الأدب، بل كان أديبًا عمل في التجارة».

فالشكر للمؤلّفة الأديبة وعسى أن يحذو حذوها الكثيرون ليخلّدوا أعلامًا بنت الأوطان ورفعت شأن الإنسان كما فعل محمّد سعيد الزعيم.

أ. كميل حشيمه

أبونا يوسف الجبيليّ، ١٨٨٧-١٩٣٤

تأليف الأب بطرس سعادة

منشورات اليوبيل المئويّ الثالث للرهبانيّة اللبنانيّة المارونيّة، ١٦

دير مار أنطونيوس، غزير (لبنان)، ١٩٩٦، ١٩٢ صفحة

أصدرت الرهبانيّة اللبنانيّة المارونيّة في السنتين الأخيرتين، ولمناسبة احتفالها بيوبيلها المئويّ الثالث، سلسلةً من الكتب تجلّت من خلالها صفحات مشرقة من تاريخ هذه الجمعيّة العريقة ووثائقها وقوانينها ورجالاتها وروحانيّتها. ومصنّف الأب بطرس سعادة: «أبونا يوسف جبيليّ»، هو السادس عشر في سلسلته، ونأمل ألّا يكون الأخير.

قسّم المؤلّف كتابه ثلاثة أقسام: أوّلها روى فيه حياة الأب يوسف الجبيليّ منذ ولادته حتّى مماته، والثاني توسّع في روحانيّة صاحب السيرة وفضائله. أمّا القسم الثالث فتوقّف على الآيات التي جرت بشفاعة الأب يوسف في حياته وبعد وفاته، ومنها قيامة ميت!

أسلوب المؤلّف شائق مبتكَر، يروي الأحداث ويُبرز الفِكَرَ بجمل سريعة خاطفة كأنّها أضواء كاشفة تسطع ومضاتٍ فتنير ناحيةً ثمّ تغيب لحظة ثمّ تعود، فتترك للمشاهد فترات وجيزة يخلد فيها إلى التأمّل والاستنتاج. وما قاله المؤلّف في صاحب ترجمته مفصّل بدون إسهاب، مقتضب بدون جفاف، على شيء من الخَفَر الممزوج بنفحة من الشاعريّة، ممّا يليق بسيرة راهب عاش متقشّفًا متجرّدًا عن القشور ليقترب من خالقه معين السعادة القصوى.

يُشكر حضرة المؤلّف لأنّه ضمّن كتابه الفائدة العلميّة مقرونة بالروحيّة، وحبّذا لو تكتب سِيَر رهبان آخرين ممّن نبغوا في ميادين شتّى، لأنّ للرهبان دورًا مميّزًا، أدّوه في الماضي وما زالوا، في خدمة الدين والدنيا على السواء.

ك. ح.

أقوال الشيوخ
حِكَم آباء البرّيّة

اختارها ونقلها إلى العربيّة الأب كميل حشيمه اليسوعيّ
سلسلة «التراث الروحيّ»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٦، ١٥٦ صفحة

قليلة هي نصوص النسّاك المتوحّدين في البرّيّة المتوفّرة في العربيّة. فإن استثنينا كتاب أقوال الآباء الشيوخ الصادر في العام ١٩٨٣ عن منشورات النور البيروتيّة وبهمّة معهد القدّيس يوحنّا الدمشقيّ في البلمند، وكتاب بستان الرهبان الذي رعت مراجعته وطبعه طبعة ثانية منقّحة مطرانية بني سويف والبهنسا في مصر، العامّ ١٩٧٧، نكاد لا نجد شيئًا يشفي الغليل من هذا القبيل. ولم يفت الجامع الناقل أنّ «الكلمات» التي تفوّه بها هؤلاء الشيوخ والأعمال التي قاموا بها قد تبدو غريبة بعيدة عن الواقع المعاصر. إلاّ أنّه انطلق في مشروعه لأنّها في الحقيقة، حسبما قال: «عميقة الغور ولا تخلو من الطرافة. وعلى كلّ حال، راعينا في اقتباسها جانب شعور إنسان اليوم، فضربنا صفحًا عن كثير ممّا بدا مستغربًا وإن كان مستظرفًا، ولكنّنا لم نتوانَ عن الاحتفاظ ببعضٍ آخر ممّا اخشوشنت ملامحه لأنّ المهمّ ليس القشرة والمبنى بقدر ما هو اللبّ والمغزى» (ص ٦).

وأضاف الناقل: «مهما يكن من مظهر هذه الأقوال أو مَخْبَرها، فهي تساعدنا لتعرّف أدبًا روحيًّا عَجَمه الدهر (...)، ولا شكّ في أنّ مَن أراد جني ثمار تلك الأقوال، توجّب عليه مطالعتها بتمهُّل وتذوُّق، يتشمّم عبيرها لأنّها بتنوّعها وجمالها كالزهرات، ويرتشف رحيقها كما تفعل النحلات».

د. م.

أيّها المسيح الكلمة...

تأليف الأب يوحنّا جاموس
حلب، ١٩٩٦، ٢٥٠ صفحة

الأب يوحنّا جاموس من الكهنة الذين عرفوا كيف يجمعون بين حياة تعجّ بالنشاط الرسوليّ على أنواعه، وفترات ينصرفون فيها إلى العمل الفكريّ والتأليف. وقد صدر له حتّى الساعة ما يقارب العشرة كتب عالج فيها شؤونًا تهمّ الشبيبة في الدرجة الأولى، بعضها روحيّ، وبعضها اجتماعيّ، وبعضها الآخر من نوع السيرة الهادفة. وكتابه الأخير هذا جاء تتويجًا لما سبقه، إذ تطرّق إلى موضوع جوهريّ هو شخصيّة السيّد المسيح، وقد أفلح حضرته في عمله هذا أيّما فلاح.

قليلون هم الذين درسوا بالعربيّة شخص يسوع الناصريّ دراسة علميّة جادّة، وعدد تلك المحاولات لا يتجاوز عدد أصابع اليد، أحدها بقلم الخورأسقف جرجس المارديني، وآخر بقلم الأب بولس إلياس اليسوعيّ، وآخر من تعريب المطران حبيب باشا للأديب

المؤرّخ الفرنسيّ دانيال روبس، وجميعها نفد أو ندر وجوده. وقد جاء كتاب الأب جاموس يسدّ فراغًا لا سيّما أنّه سلك مسلكًا تميّز به عن سواه.

لم يؤلّف كتاب تأريخ بالمعنى الحصريّ، ولم يبغِ ترجمة سيرة يسوع بحذافيرها، فأهمل عمدًا بعض النصوص والوثائق، وركّز على المعالم الأساسيّة التي تبرز وجه المسيح من خلال تأمّلاته فيه. ونتيجة لذلك جاءت محاولته مزيجًا موفّقًا مبتكرًا، انطلق من حقائق تاريخيّة دقيقة. فحلّل وقارن واستنتج، ولحمتُه تأمّلٌ مركّز في أهمّ أحداث حياة المسيح وتعاليمه. ومن الفصول التي تسترعي الانتباه: السابع (يسوع ويوحنّا)، العاشر (العظة على الجبل)، الثالث عشر (معجزة رسالة يسوع)، الرابع عشر (ابن البشر - ابن الله)، الخامس عشر (يسوع والزمن)، العشرون (إن لم تمت حبّة الحنطة).

أ. ك. ح.

أبعاد الحبّ

تأليف الأب هنري بولاد اليسوعيّ
طبعة ثانية منقّحة ومزيد عليها
دار المشرق، بيروت، ١٩٩٦، ٢٠٨ صفحات

هذا الكتاب هو في الأساس سلسلة محاضرات أُلقيت في أثناء دورات تكوينيّة للشباب المصريّ، وهي تعالج معنى الجنس والحبّ والزواج في ضوء الإنجيل وعلم النفس والعلوم الفسيولوجيّة، وفيها محاولة للربط بين مجالات ثلاثة: الروحيّ والعلميّ والنفسيّ الحياتيّ. وفرادة هذا الكتاب أنّه جمع بين هذه الأصعدة في حين يكتفي أغلب المصنّفات عن الحبّ بتناول الموضوع من أحد جوانبه المذكورة من دون سواها. ولقد نجح الأب بولاد، المعروف بكتاباته الروحيّة العميقة والسهلة معًا، أن يقدّم إلى الشبيبة والمربّين على السواء كتابًا عصريًّا، وجوديًّا، منطقيًّا، واقعيًّا، قريبًا من الحياة، نابعًا منها.

د. م. ن.

كتب أهديت مؤخّرًا إلى المجلّة

- سرّ التلمذة المسيحيّة. جذور وآفاق. «أعمال مؤتمر التراث السريانيّ الثالث»، مركز الدراسات والأبحاث الرعويّة، أنطلياس، ١٩٩٦، ١٦٠ ص بالعربيّة و٢٤٨ ص بالفرنسيّة. عندما كانت الآراميّة - والسريانيّة منها - لغة إمبراطوريّة شاسعة الأطراف، لم تكن سواها من اللغات الساميّة إلّا لغاتٍ محلّيّة محدودة. والسريانيّة ما زالت حيّة في مناطق من سورية والعراق وإيران وبعض بلدان الهجرة، فلا بدّ من تشجيع المؤتمرات التي تحيي تراثها، وشكرِ القيّمين على تنظيمها.
- رسالة القدّيس بولس إلى أهل أفسس. بقلم الخوري بولس الفغالي، سلسلة «محطّات كتابيّة»، ٢، منشورات الرابطة الكتابيّة، بيروت، ١٩٩٦، ٢٦٨ ص. يجيد المؤلّف في

وضع شروح للأسفار المقدّسة معمّقة مسهّلة معًا يفيد منها الكاهن والعلمانيّ، الواعظ والدارس، الاختصاصيّ والعاميّ.

- **ملكوت الله وبرّه.** بقلم الأب بيتر مدروس، في «موسوعة المعرفة المسيحيّة»، قسم «الكتاب المقدّس»، ٨، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٦، ٥٦ ص. المؤلّف اختصاصيّ بالدراسات البيليّة وعلم اللاهوت البيليّ. دراسته تعالج مفهوم «الملكوت» في أبعاده الكتابيّة واللاهوتيّة والروحيّة.

- **الكنيسة البيزنطيّة: طقوس، روحانيّة، فنّ.** إعداد دار المشرق، بيروت، في «موسوعة المعرفة المسيحيّة»، قسم «تاريخ الكنيسة»، ٨، ١٩٩٦، ٥٢ ص. مختصر جامع يفيد عن كنيسة كثيرون منّا يحيون بجوارها ويجهلون الكثير عنها.

- **Instruments d'analyse du texte narratif. Description, reformulation et développement. Essai de sémantique textuelle**, par Sœur Mariam Faransis, Zahlé, 1996, 244p. المؤلّفة أستاذة الألسنيّة والإنشائيّة في الجامعة اللبنانيّة وكتابها تطلّب جدّيّة في البحث وصبرًا وجلدًا على التنقيب والتوليف ممّا لا يتوفّر إلاّ عند مَن ترهّبوا للعلم.

- **Les Syriaques... aux enfants**, par Jean-Maurice Fiey, O.P. et Ray Jabre Mouawad, Ed. du Centre d'Etudes et de Recherches Pastorales - CERP, Antélias, 1996, 57 p., cartonné, illustr. en quadrichromie. كتاب رائع يجعل تاريخ السريان في متناول الصغار... والكبار! نرجو، إلى ذلك، تصحيح غلط يتكرّر لدى العامّة ولا يجوز بقلم الخاصّة. فقد ورد في الصفحة ١٤ أنّ مار مارون عاش قرب أفاميا حيث تقوم اليوم قلعة المضيق (بالقرب من حماه). فدير مارون الذي قام قرب أفاميا لم يكن المكان الذي عاش فيه القدّيس - وكان متوحّدًا! - بل دير سمّاه أتباعه باسمه. أمّا مارون فعاش بالقرب من قورش (النبيّ هوري حاليًا)، على بعد نحو مائتي كيلومتر إلى شمال أفاميا. فالبون بين المكانين شاسع!

- **Recueil**, par Edouard N. Chemali, Editions al-Mourad, Beyrouth, 1996, 102 pages, cartonné. هذا كتاب آخر بالفرنسيّة يصدر في لبنان بقلم لبنانيّ (وهو السابع المعرّف في هذا العدد من المجلّة). صدر هذا المؤلّف - وهو مجموعة شعريّة - تسع سنوات بعد وفاة صاحبه. ليست القصائد بالمستوى الواحد، ولكنّ بعضها جدّ موفّق، رشيق بالفكر والقول. ويغلب على الديوان مسحة الألم.

- **Duwayhi et les langues syriaque et arabe**, par Antoine Noujaim. منشورات رابطة البطريرك إسطفان الدويهيّ الثقافيّة، زغرتا - إهدن، الرقم ٢٣، ١٩٩٦، ٤٦ ص. دراسة علميّة، على صغر حجمها، تظهر وجهًا آخر من وجوه شخصيّة الدويهيّ العلاّمة القدّيس. حبّذا لو تُنقل إلى العربيّة.

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أنُشِرَت أم لم تُنشَر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.

* * *

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال)

في لبنان وسورية	١٠ دولارات أميركيّة
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًّا
في البلدان العربيّة الأخرى	٢٥ دولارًا أميركيًّا
في أوروبّا	٣٥ دولارًا أميركيًّا
في أميركا وأوستراليا	٤٠ دولارًا أميركيًّا

التسديد بواسطة حوالة مصرفيّة لأمر «دار المشرق» على بنك البحر المتوسّط، بيروت. رقم الحساب 1 US$ 11 25120 OA

Abonnement annuel

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Autres pays arabes	25 dollars US
Europe	35 dollars US
Amérique et Australie	40 dollars US

A régler par *virement bancaire* - et non par chèque - à l'ordre de «Dar el-Machreq» sur la Banque de la Méditerranée, Beyrouth, N° de compte: 1 US$ 11 25120 OA.

أعداد المشرق السابقة

ثمّة مجلّدات من المشرق متوفّرة منذ إعادة ظهور المجلّة، عام ١٩٩١ وحتّى اليوم، وأسعارها هي كالآتي:

١٩٩١	(المجلّد ٦٥)	٥١٨ صفحة	١٦ دولارًا
١٩٩٢	(المجلّد ٦٦)	٥٤٤ صفحة	١٥ دولارًا
١٩٩٣	(المجلّد ٦٧)	٥٦٠ صفحة	١٤ دولارًا
١٩٩٤	(المجلّد ٦٨)	٥٦٠ صفحة	١٣ دولارًا
١٩٩٥	(المجلّد ٦٩)	٥٢٠ صفحة	١٢ دولارًا
١٩٩٦	(المجلّد ٧٠)	٥٤٤ صفحة	١١ دولارًا

وهناك مجلّدات قديمة متفرّقة منذ سنة التأسيس (١٨٩٨) وحتّى سنة ١٩٤٩.

Anciens volumes d' *al-Machriq*

Tous les volumes parus depuis la reprise d' *al-Machriq* sont disponibles aux prix suivants:

1991	(volume 65)	518 pages	16	dollars
1992	(volume 66)	544 pages	15	dollars
1993	(volume 67)	560 pages	14	dollars
1994	(volume 68)	560 pages	13	dollars
1995	(volume 69)	520 pages	12	dollars
1996	(volume 70)	544 pages	11	dollars

D'autre volumes, plus anciens (entre les années 1898 et 1949) sont également en vente auprès de l'administration de la revue.

gères, ignorant les procédés propres à l'arabe classique. Il montre, en terminant, comment certaines traductions peuvent être admises.. 183

La Vierge et l'Enfant dans l'art byzantin,
par le P. Sami Hallak, S. J.

Cet article traite des seules icônes qui montrent la Vierge Marie portant l'Enfant-Jésus, ce qui ne constitue qu'une part modeste des représentations de la Vierge. Mais si les icônes mariales ont foisonné, du fait notamment que les règles de l'art byzantin ne se sont pas occupées de déterminer ce type, les peintres n'ont pas cédé pour autant à la fantaisie et n'ont pas voulu que leurs œuvres soient en marge de la vie liturgique et de la mission spirituelle incarnée. C'est pourquoi toute icône de la Vierge reflète l'identité d'un peuple et d'une église 195

Recensions de livres

Šawqī Šaʿṯ et Fāliḥ Bakkūr: *Ḥalab fī kutub al-buldāniyyīn al-ʿarab* (A. Freijate); P. Salim Daccache: *Abū-Rāʾiṭa at-Takrītī et son épître sur la Sainte-Trinité* (Edit. et étude) (J. Hatem); Robert B. Campbell (Edit.): *Aʿlām al-adab al-ʿarabī al-muʿāṣir. Siyar wa siyar ḏātiyya* (C. Hechaïmé); Ǧawdat Ibrāhīm: *Naẓariyyat al-adab wa-l-mutaġyyirāt* (G. Jabbour); Joseph Abī-Ḍāhir: *Sifr min kitāb imraʾa* (C. Hechaïmé); Ṣubḥī Ḥabšī: *ʿAṭaš fī bilād al-Yanābīʿ*; et *Ayyuhā-l-hārib min al-ǧurḥ* (R. Harfouche); Najwa Aoun Anhoury: *Panorama de la poésie libanaise d'expression française* (C. H.); Joseph Nasrallah et Rachid Haddad: *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite du Ve au XXe siècle*, Vol. II, t. 1 (C. H.); Georges Qurm: *Madḫal ilā Lubnān wa-l-Lubnāniyyīn* (S. Daccache); ʿAbdallāh Ḥaǧǧār: *Kanīsat al-qiddīs Simʿān al-ʿamūdī wa āṯār ǧabalay Simʿān wa Ḥalqa* (C. H.); Souad A. Slim: *Balamand, Histoire et patrimoine* (C. H.); Houda Kassatly: *La communauté monastique de Deir el-Ḥarf* (C. H.); Mārlīn Naǧīb Ḥaydar: *Mustašfā al-qiddīs Ǧāwargīus lir-rūm al-urṯūḏuks, 1877-1934* (C. H.); Ǧamīla Kustā Kūstī: *Madrasat «Zahrat al-Iḥsān». Ḫaṣāʾiṣ an-našʾat wa-t-taṭawwur min ḫilāl «Iqd al-Ǧumān». 1881-1928* (C. H.); Umayya az-Zaʿīm: *Muḥammad Saʿīd az-Zaʿīm raǧul al-iqtiṣād wa-l-adab, 1905-1963* (C. H.); P. Buṭrus Saʿāda: *Abūnā Yūsuf al-Ǧubaylī, 1887-1934* (C. H.); *Aqwāl aš-šuyūḫ. Ḥikam ābāʾ al-barriyya* (Trad. P. Camille Hechaïmé) (D. M.); P. Yūḥannā Ǧāmūs: *Ayyuhā-l-Masīḥ al-Kalima* (C. H.); P. Henri Būlād: *Abʿād al-hubb* (D. M. N.); livres offerts à la revue.................. 229

représentatives. Cela permet, dans une dernière étape, d'évaluer la réaction qu'elles ont suscité parmi les partisans aussi bien que les détracteurs d'une telle approche 117

La nouvelle loi sur la ḥisba en Egypte: son sens, son contexte, ses ambiguités,
par le P. Christian van Nispen, S. J.

Cette loi (29 janvier 1996) intervient et prend position dans le débat ouvert récemment par le procès intenté au penseur égyptien Naṣr Ḥāmid Abū Zayd et réclamant qu'il soit séparé de sa femme pour raison d'apostasie. L'A. commence par la situer dans l'histoire, montrant comment ce terme non coranique qui désignait au départ le devoir de tout musulman d'«ordonner le bien et défendre le mal», s'est peu à peu confondu avec la fonction d'un personnage, apparu tardivement, chargé de l'application de cette règle. Puis il étudie la ḥisba en Egypte avant la nouvelle loi, et les ambiguités inhérentes à la législation du pays qui est un compromis entre la loi musulmane et les concepts modernes des droits de l'homme. Dans une troisième partie il analyse la loi du 29 janvier 1996 et montre que, si elle stipule que seul le parquet est désormais habilité à intenter des procès en vertu de la ḥisba - limitant ainsi les abus possibles -, elle consacre par le fait même le principe de la ḥisba qui, auparavant était vague 135

Quelques toponymes du Yémen, par Ibrāhīm as-Sāmarrā'ī.

Après un premier article sur les toponymes de l'Irak (*al-Machriq* 1996, pp. 185-214), l'A., qui a vécu de nombreuses années au Yémen, étudie plus de cent toponymes de ce pays qui reste toujours mystérieux pour les non spécialistes. La méthode suivie consiste à fournir des explications sur la situation géographique, le sens de l'appellation et son origine, et éventuellement des remarques philologiques qui s'appuient souvent sur des rapprochements entre l'arabe classique et l'ancien sud-arabique. Il est enfin fait appel, régulièrement, aux textes des anciens géographes et historiens.............................. 143

Corruption de l'arabe classique par les expressions étrangères et dialectales (suite),
par le P. Camille Hechaïmé, S. J.

L'A. s'est penché une première fois sur cette question (voir *al-Machriq* 1996, pp. 7-24). Il poursuit ici son travail critique et montre, à travers une trentaine d'exemples, comment de nombreux écrivains actuels transposent littéralement, et partant incorrectement, des expressions ou tournures étran-

esséniens comme l'ont confirmé les rouleaux mis à jour dans les grottes de Qumran. - L'A., après une introduction historique et critique, fournit les textes et les commente............................ 41

Texte arabe inédit de l'évêque Ğirmānus Farḥāt: «Soixante méditations sur la passion et la résurrection de Jésus»,
par le P. Salim Daccache, S. J.

Nous connaissons bien la place qu'occupe le célèbre évêque d'Alep Ğ. Farhāt (+ 1732) dans le domaine des lettres arabes à travers son *Baḥṯ al-maṭalib* et autres classiques maintes fois réimprimés. Il fut également un innovateur dans les domaines de la spiritualité, de l'ascétique, de la vie monastique, puisant à la fois dans les sources orientales et la démarche occidentale. Ce texte inédit du fondateur de la «Bibliotheca Maronitica» d'Alep fait partie de sa vision de l'oraison mentale, instrument d'union à Jésus-Christ... 57

Aperçu sur le christianisme dans le sud de la presqu'île arabique avant l'islam,
par le P. Salâh Abou-Jaoudé, S. J.

Les historiens sont unanimes à reconnaître que le christanisme était répandu dans le sud de la presqu'île arabique avant l'Islam. Mais comment y est-il entré, et quand et où, et quelles étaient ses croyances? L'A. se propose dans cet article de faire profiter les lecteurs du résultat des recherches récentes, la plupart en langues étrangères, qui ont répondu à ces questions. Ce sont les conflits politiques et militaires entre Byzance et Axoum d'une part, et la Perse d'autre part, qui ont contribué à répandre le christanisme dans le sud de la presqu'île. et il y avait plusieurs courants chrétiens: des églises ariennes dans le royaume himyarite qui était au service des commerçants byzantins, et là où les Ethiopiens ont dominé, c'était le monophysisme rattaché à l'Eglise d'Alexandrie; enfin, un courant nestorien dans certaines villes himyarites, les ports surtout.. 83

Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, à travers quelques œuvres représentatives,
par Ahyaf Sinno.

D'une façon générale, c'est le fait divers qui a attiré, surtout, l'attention de la presse dans l'affaire du professeur égyptien Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. La présente étude expose, plutôt, la genèse d'une œuvre qui, profitant de l'apport de la linguistique et des sciences humaines, tente d'appliquer, aux textes religieux islamiques, une approche nouvelle; elle analyse ensuite les principales idées de l'auteur, en partant de ses œuvres les plus

SOMMAIRE

Liminaire: 5

«Ut unum sint». Continuité et renouveau dans le mouvement œcuménique,
par Mgr Antoine Audo.

L'article se veut une lecture approfondie de l'encyclique *Ut unum sint.* Dans la première partie l'A. dégage les idées maîtresses de chaque chapitre, et dans la deuxième il relève ce qui paraît novateur dans la pensée de Jean-Paul II. En effet le pape aborde la question délicate de la primauté pontificale et fait la distinction, en ce qui la concerne, entre ce qui relève de son essence et ce qui touche aux différentes modalités de son exercice 7

La théologie dans ses dimensions pédagogique, scientifique et spirituelle
par le P. Fadel Sidarouss, S. J.

L'article est une conférence donnée dans le cadre du congrès des professeurs de l'«Association des Facultés de théologie au Moyen-Orient» (ATIME). L'A. détaille les qualités que doit avoir tout professeur de théologie et les groupe sous trois dimensions: la dimension pédagogique qui est à la base de toute activité d'enseignement théologique, la dimension scientifique qui donne à cet enseignement une base objective, et la dimension spirituelle qui fait de cet enseignement une véritable mission d'Eglise.. 23

Cinq psaumes de David non inclus dans la liste officielle des psaumes,
par le P. Paul Féghali.

C'est en 1759 que J. S. Assemani découvrit dans un manuscrit syriaque de la Vaticane 5 psaumes apocryphes inconnus jusque là. Il faudra attendre 130 ans environ pour que W. Wright les publie et les traduise en anglais à partir d'un ms de la fin du 17° s. découvert à Cambridge. Ces écrits proviennent des milieux